VETUS TESTAMENTUM

QUARTERLY PUBLISHED BY THE

INTERNATIONAL ORGANIZATION OF OLD TESTAMENT SCHOLARS

VOLUME VII

EDITORIAL BOARD

G. W. ANDERSON
P. A. H. DE BOER
MILLAR BURROWS
HENRI CAZELLES
E. HAMMERSHAIMB
MARTIN NOTH

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

LEIDEN
E. J. BRILL
1957

58724

v. 7
1957

Copyright 1957 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands.
All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.

Printed in the Netherlands

CONTENTS

Articles:

BERTRAM, G., Praeparatio evangelica in der Septuaginta 225
HAMMERSHAIMB, E., Some observations on the Aramaic Elephantine papyri 17
IRWIN, W. A., The Study of Israel's Religion 113
JAUBERT, A., Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine 35
KESZLER, W., Die literarische, historische und theologische Problematik des Dekalogs 1
LAPERROUSAZ, E. M., Remarques sur les circonstances qui ont entouré la destruction des bâtiments de Qumrân..... 337
DEL MEDICO, H. E., L'état des manuscrits de Qumran I..... 127
MEYER, R., Das Problem der Dialektmischung in den hebräischen Texten von Chirbet Qumran..... 139
DE MOOR, J. C., Lexical remarks concerning *Yaḥad* and *Yaḥdaw* 350
RUBINSTEIN, A., Notes on some syntactical irregularities in text B of the Zadokite Documents..... 356
DE SAVIGNAC, J., Théologie pharaonique et messianisme d'Israel 82
SEGAL, J. B., Intercalation and the Hebrew calendar..... 250
SNAITH, N. H., Sacrifices in the Old Testament..... 308
STOEBE, H. I., Noch einmal die Eselinnen des Ḳîš (1 Sam. ix) . 362
TREVES, M., The date of Joel 149
WATTS, J. D. W., The Song of the Sea — Ex. xv..... 371
WHITLEY, C. F., The sources of the Gideon stories..... 157
WILDBERGER, H., Die Völkerwallfahrt zum Zion, Jes. ii 1-5 62
WURTHWEIN, E., Erwägungen zu Psalm cxxxix..... 165

Short Notes:

ALLEGRO, J., Addendum to Professor Millar Burrow's note on the Ascent from Acco in 4 Qp Isa[a] 183
BAMMEL, E., Zu IQS 9, 10 f..... 381
BAUER, J. B., Hes. xxiv 17..... 91
BIČ, M., Saul sucht die Eselinnen, 1 Sam. ix 92
BLAU, J., Uber homonyme und angeblich homonyme Wurzeln II 98
BLAU, J., *Hōbrē šāmājim* (Jes. xlvii 13) = Himmelsanbeter?.. 183

BLAU, J., Uber die t-Form des Hif'il im Bibelhebräisch 385
BORGER, R., Anath-Bethel 102
BOWMAN, J., Contact between Samaritan sects and Qumran .. 184
BURROWS, M., The Ascent from Acco in 4 Qp Isa[a] 104
CARMIGNAC, J., Conjecture sur un passsage de Flavius Josèphe relatif aux Esséniens 318
DAVID, M. V., L'épisode des oiseaux dans les récits du déluge 189
ESH, Sh., Job xxxvi 5a in Tannaitic tradition 190
GORDIS, R., The "begotten" Messiah in the Qumran scrolls ... 191
GOSHEN-GOTTSTEIN, M. H., The history of the Bible-text and comparative Semitics 195
GRELOT, P,. Un parallèle babylonien d'Isaie lx et du Psaume lxxii 319
HOFTIJZER, J., Ex. xxi 8 388
JIRKU, A., *Niṭ'ē Na'amanim* (Jes. xvii 10c) = *nit'e Na'aman-ma* 201
JIRKU, A., Weitere Fälle von afformativem *-ma* im Hebräischen 391
LEACH, E. R. ,A possible method of intercalation for the calendar of the Book of Jubilees 392
LETTINGA, J. P., A note on 2 Kings xix 37 105
LEWY, I., Dating of Covenant Code Sections on humaneness and righteousness 322
ORLINSKY, H. M., *Madhebah* in Isaiah xiv 4 202
PETUCHOWSKI, J. J., A note on W. Kessler's "Problematik des Dekalogs" 397
RABINOWITZ, J. J., Demotic papyri of the Ptolemaic period and Jewish sources 398
RAYMOND, Ph., Un tesson pour "ramasser" de l'eau à la mare (Esaie xxx 14) 203
RUNDGREN, F., Zur Bedeutung von *šršw*, Esra vii 26 400
SNAITH, N. H., New edition of the Hebrew Bible 207
SONNE, I., Remarks on "Manual of Discipline" col. vi 6-7 405
SPREY, Th., ܡܫܒܗ - ܠܚܡܐ 408
TOURNAY, R., Le nom du "Buisson ardent" 410
WALKER, N., Do plural nouns of majesty exist in Hebrew? ... 208
WALKER, N., The masoretic pointing of Jeremiah's pun 413
WALLENSTEIN, M., Some aspects of the vocabulary and morphology of the Hymns of the Judean scrolls 209
WERNBERG-MØLLER, P., A note on לשוח בשדה in Gen. xxiv 63 414
WHITLEY, C. F., The seventy years desolation—a rejoinder ... 416
WIELUCH, D., Zwei "neue" antike Zeugen über Essener 418

Reviews:

BAARS, W.,
J. M. Marks, Der textkritische Wert des Psalterium Hieronymi Juxta Hebraeos 214
BURROWS, M.
L. H. Vincent, Jérusalem de l'ancien testament, Tome II 327
CAZELLES, H.
H. H. Rowley, Prophecy and Religion in ancient China and Israel 332
G. R. Driver, Canaanite myths and legends 420
FOHRER, G.
C. Westermann, Der Aufbau des Buches Hiob 107
HAMMERSHAIMB, E.
J. Gray, The *Krt* Text in the Literature of Ras Shamra ... 217
NORTH, R.
Z. Mayani, Les Hyksos et le monde de la Bible 219
NOTH, M.
J. Hoftijzer, Die Verheissungen an die drei Erzväter 430
VAN DER PLOEG, J.
R. Martin-Achard, De la mort à la résurrection d'après l'ancien testament 333
J. de Fraine, L'aspect religieux de la royauté israélite 433
SZYSZMAN, S.
палестинский сборник 221
WINTER, P.
E. Repo, Der Begriff "Rhema" im Biblisch-Griechischen.. 435

Booklists: 112, 224, 335, 437

Indexes:

General 438
Author Cited 440
Biblical Quotations 447

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/vetus-testamentum_1957_7

DIE LITERARISCHE, HISTORISCHE UND THEOLOGISCHE PROBLEMATIK DES DEKALOGS

VON

WERNER KESZLER

Halle (Saale)

In einem Volke, in dem die religiösen und sittlichen Fundamente durch Kriege und Umwälzungen erschüttert worden sind, ist das Nachdenken über die Zehn Gebote, das erste Hauptstück des Kleinen Katechismus von Martin LUTHER, wacher und intensiver geworden als in ruhigen Zeiten. — Auch die alttestamentliche Wissenschaft ist gefordert, an dieser Bemühung Anteil zu nehmen. Sie wird sich vor allem nach der theologischen Bedeutung des Dekalogs fragen lassen müssen. — Sie kann sich aber zu keiner Zeit der exegetischen und religionsgeschichtlichen Aufgabe entziehen, unter kritischer Beurteilung und positiver Würdigung der biblischen Tradition den geschichtlichen Ursprungsort des Dekalogs zu suchen. Dabei muss ein Knäuel von literarischen, exegetischen und historischen Problemen entwirrt werden. In manchen Fragen ist eine gewisse und erfreuliche Einmütigkeit erzielt worden, während in anderen — vor allem in der Frage nach dem historischen Ursprungsort des Dekalogs — die Antworten noch reichlich weit auseinanderklaffen. Die Verfasserschaft Moses wird positiv vertreten, sie wird für wahrscheinlich oder doch für möglich gehalten. Sie wird aber ebenso für unmöglich erklärt und der Dekalog als das Produkt einer späteren oder späten Zeit. Manche Forscher gehen bis ins exilische, ja ins nachexilische Zeitalter herab. Dabei spielen nicht immer exakte Argumente die entscheidende Rolle sondern oft auch allgemeine Ideen über Entwicklung von Religion, über Fortschritt von bloss kultischer zu religiös-ethischer Haltung, von kollektiver Gebundenheit zu individueller Freiheit. — Es bleibt aber ein dringendes Anliegen, in der Frage nach dem Alter des Dekalogs zu einer gut begründeten Antwort zu kommen.

I

Beginnen wir mit den literarischen Problemen. — Sie sind in neuerer Zeit besonders gefördert worden von MOWINCKEL (*Le décalogue*,

1927, und „Zur Geschichte der Dekaloge" *ZAW* 1937), von Köhler („Der Dekalog" in *Th.R.S.* 1929) und Alt (*Die Ursprünge des isr. Rechts*, 1934). Die wichtigsten Fragen, die sich aus der neueren Diskussion ergeben, scheinen mir die folgenden zu sein:

1. Der Weg von der Jetzt-Gestalt zu einer Ur-Gestalt des Dekalogs.
2. Gibt es nur *einen* Dekalog (Ex. xx) mit seiner leicht abgewandelten Wiederholung (Dt. v) oder gibt es eine ganze Gattung „Dekaloge"?
3. Wenn es eine solche Gattung gibt: Wie ist sie näher zu definieren und wo ist ihr „Sitz im Leben"?
4. Ergeben sich aus den gattungsgeschichtlichen Gesichtspunkten Anhaltspunkte für Früh- oder Spätdatierung des Dekalogs (Ex. xx)?
5. Kann man aus den literarischen Beziehungen des Dekalogs oder der Dekaloge zu den Quellenschriften des Pentateuch bezw. Hexateuch begründete historische Schlüsse ziehen?

Zu 1.

Die Jetztgestalt des Dekalogs in Ex. xx 1-17 in ihrer eigentümlichen Verbindung von ganz knapp, z.T. mit zwei Worten formulierten Geboten und von breit ausgeführten Verboten (vgl. Bilderverbot v. 4 und 5 oder das Sabbatgebot v. 8-11) fordert die Frage nach einer Urgestalt geradezu heraus, in der alle Gebote in einer relativen Knappheit gestaltet waren. Denn es liegt auf der Hand, dass „Erläuterungen" wie beim Bilderverbot, „Begründungen" wie beim Sabbatgebot und „Verheissungen" wie beim Elterngebot spätere Ergänzungen sind, die aus bestimmten Gründen notwendig oder wünschenswert wurden. Darin besteht weithin Übereinstimmung.

Weniger in den Vermutungen über die Urform. Ein Beispiel solchen Versuches: Hans Schmidt (in: *Eucharisterion* für H. Gunkel, 1923). Hauptsächlich aus formalen Motiven nimmt er das Sabbat- und das Elterngebot heraus wegen ihrer positiven Formulierung. Er ergänzt dann aus Ex. xx 3-5 und gewinnt die folgenden vier Gebote: 1. Du sollst neben mir keine andern Götter haben,
2. du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen, 3. du sollst ihnen keinen Dienst halten, 4. du sollst dir kein hölzernes Bild machen. Als 5. kultisches Gebot kommt dann hinzu das über den Missbrauch des Gottesnamens. So gewinnt er eine erste, rein kultische Tafel, während die zweite dann rein ethisch ist. Das ist in rein formaler

Hinsicht ein bestechendes Resultat, unterstützt durch eine geistvolle Auslegung. — Aber KÖHLER hat mit Recht bemängelt, dass durch die Gebote 2 und 3 bei SCHMIDT kein vollwertiger Ersatz entsteht. Ich möchte es so sagen: Die Zerdehnung des ersten Gebotes in eine Trias von kleineren Nuancen widerspricht dem sonstigen grundsätzlichen und grosslinigen Stil des Dekalogs. — Man kann fragen, ob nicht ursprünglich auch Sabbat- und Elterngebot negativ formuliert war. Es empfiehlt sich aber nicht, in die vorhandene Substanz der Gebote bei der Frage nach der Urform einzugreifen. Man verliert viel zu sehr den festen Boden unter den Füssen. Mit dieser grundsätzlichen Feststellung sei an dieser Stelle die Frage nach der Urform abgeschlossen.

Zu 2.

Bei der Frage, ob es nur *einen* Dekalog gibt oder „Dekaloge", brauchen wir nicht lange zu verweilen. — Der Sinn der Frage ist, ob die Zusammenstellung von Geboten und Verboten sei es kultischen oder religiösen oder ethischen Charakters in reiner oder gemischter Form eine allgemeinere Gepflogenheit war. Man braucht dabei nicht streng bei der Zehnzahl zu bleiben, obwohl diese sich naturgemäss nahelegt als Summe der Finger beider Hände. (Schon bei Homer und Plutarch kommt pempasasthai als „zählen" vor. cf. KÖHLER S. 163) Die Frage ist zweifellos zu bejahen, nicht nur im Blick auf Ex. xxxiv, den sogen. „jahwistischen" Dekalog, mit seiner Zusammenstellung von Kultgeboten (schon von GOETHE bemerkt) sondern auch im Blick auf Lev. xix, in welchem MOWINCKEL eine Zusammenordnung zweier „Dekaloge" wahrscheinlich gemacht hat, eines singularischen und eines pluralischen (*ZAW* 1937). Auch an Psalm xv und xxiv ist zu erinnern, in denen Richtsätze zusammengestellt sind, die auf eine Anzahl von Geboten schliessen lassen, deren Erfüllung den Teilnehmern am Kultakt zur Pflicht gemacht war. Auch die zwölf Verfluchungsformeln von Sichem wären zu nennen (Dt. xxvii 15-26). All diese Texte sind Hinweis auf das Vorhandensein von solchen „Laien-Katechismen" als selbständiger literarischen Einheiten.

Zu 3.

Mit der Bezeichnung „Katechismen" sind wir bereits zur dritten Frage übergegangen und haben den Namen dieser Gattung genannt. Wo hatte diese Gattung ihren Ort und Sitz im Leben? — Uns verweist der Begriff „Katechismus" vornehmlich an den Ort des Unterrichts

und der Unterweisung. Er ist ein didaktisches Hilfsmittel der Belehrung im religiösen Unterricht und ist von dort auch in andre Bereiche säkularer Belehrung hinübergewandert (Katechismus des Wehrmannes, 10 Gebote für den Verkehr, usw.) Im *alten* Israel hat es Unterweisung als besondern, selbständigen Zweig des religiösen Lebens nicht gegeben; höchstens an die Hausvaterpflicht muss gedacht werden (Dt. vi 6. 7). Das Element der Unterweisung war ursprünglich im Kultus beheimatet. MOWINCKEL hat das Verdienst, diesen Ursprung klar gesehen und dargestellt zu haben. Er definiert den Sitz für „Dekaloge" so: „Sie sind als Heiligtumsregeln aus Fragen und Antworten hervorgegangen, die bei der Ankunft der Festteilnehmer gestellt wurden und die in ihrer vollständig entwickelten Form sich in den Gesetzen über den Zutritt befanden," (*Le décalogue* S. 154). Aus Psalm xv 1-5 und xxiv 3. 4 wird das sehr deutlich. Von da aus gesehen kann man diese Regeln auch als eine Art von „Beichtspiegel" ansprechen.

Es ist aber die Frage, ob mit dem Genannten der einzige Raum im kultischen Leben umschrieben ist, in dem Zusammenstellung von Geboten eine Rolle spielt und zum Vortrag kommt. Sollte es nicht Gelegenheiten gegeben haben, bei denen Gebote mit der Tendenz zur Verpflichtung vorgetragen wurden? — Hier setzt nun ALTS Antwort ein. Er hat die Dekalogfrage untersucht im Zusammenhang mit der Frage nach dem apodiktisch formulierten Recht und verweist auf Dt. xxxi 10-13, wonach alle sieben Jahre am Laubhüttenfest, das Gesetz vorgelesen werden soll, so dass alle es hören. Er spricht von einer „Neuverpflichtung aller Volksglieder auf den Willen Jahwes" (S. 67). Das Grundsätzliche an dieser Feststellung ist wichtig: Bekanntmachung des Willens Jahwes in der Kultfeier zu dem Zwecke der Verpflichtung. Ob das nur alle 7 Jahre, eventuell in ausführlicherer Form, der Fall war? Das kann auch jährlich in kürzerer Form geschehen sein. Dafür ist Dt. xxvii 15-26 ein sehr anschauliches Beispiel: Von den Leviten werden die 12 Fluchworte vorgetragen, und das Volk antwortet nach jedem Wort mit der feierlichen Versicherung: Amen = So sei es! Wir haben hier in Form eines liturgischen Bekenntnisses einen sicherlich immer wiederholten Verpflichtungsakt. — Wir müssen also mindestens mit zwei Gattungen rechnen: mit Heiligtumsregeln, die mehr in Richtung eines Beichtspiegels weisen, und mit einer Zusammenordnung von Geboten, die Jahwes Willen verpflichtend und grundlegend formulieren wollen. Jeweils der Inhalt muss lehren, wohin ein „Dekalog" gestellt werden muss.

Zu 4.

Die Schwierigkeit bei der 4. Frage ist die, dass man wohl Anhaltspunkte sucht innerhalb der gattungsgeschichtlichen Betrachtung, aber dabei zu ganz verschiedenen Resultaten kommt. — Mowinckel datiert den Dekalog von Ex. xx spät, setzt ihn erst nach den Propheten an, während Alt trotz der formalen Lockerungserscheinungen, die er beim Dekalog gegenüber den streng gleichförmigen Reihen der todes- und fluchwürdigen Verbrechen feststellt, doch eine Spätdatierung ausdrücklich ablehnt. Für ihn ist die schöpferische Periode der ganzen grossen Gattung des „apodiktischen" Rechtes die vorstaatliche Frühzeit Israels. — So sehr ich Alt gegenüber Mowinckel recht gebe, so muss doch gesagt werden, dass allgemein überzeugende historische Schlüsse aus den gattungsgeschichtlichen Beobachtungen kaum erwachsen.

Zu 5.

Auch die letzte Frage nach den Beziehungen des Dekalogs von Ex. xx zu den Quellensträngen des Pentateuch bezw. Hexateuch oder auch andrer Dekaloge zu den historischen Quellenschichten dürfte keinen sichern Ertrag in der Datierungsfrage erbringen. Mit Recht hat Köhler in seiner umfassenden Behandlung der Dekalogprobleme vor der Verquickung der Dekalogfrage mit den Quellenproblemen des Pentateuch gewarnt. „Ein andrer Punkt, der nicht mehr in der Erörterung eine Rolle spielen sollte, ist die Bemühung, den Dekalog in einer der Schichten des Pentateuch unterzubringen, um ihn dann in Schicksalsverbundenheit mit ihr den Taumel des Zeitansatzes in den verschiedensten Jahrhunderten mitmachen zu lassen" (S. 163). In der Tat kann solcher Verzicht der Frage nur zugute kommen.

Abschliessend sei noch einmal der Ertrag der literarischen Erwägungen festgehalten: der Dekalog gehört zu einer Gattung von religiösem Schrifttum, die im gottesdienstlichen Bereich wurzelt. Das hebt ihn trotz formaler Berührungen von rein rechtlichen Fixierungen ab. Die Frage, ob er einfach ein Fall von Heiligstumsregel und Beichtspiegel ist oder ob es sich mehr um Proklamierung von Jahwes Willen zum Zwecke der Verpflichtung handelt, muss die Untersuchung und Auslegung seines Inhalts entscheiden.

II.

Wir wenden uns nun der eigentlich historischen Problematik zu: Wohin gehört der Dekalog innerhalb der Geschichte Israels?

Die vielleicht markanteste Antwort hat Otto PROCKSCH in seinem nachgelassenen Werke über *Theologie des Alten Testaments* (ed. v. RAD 1950) gegeben. In einem imponierenden Wurf sucht er seine Herkunft von Mose zu erweisen. — Auch Paul VOLZ behandelt ihn als mosaische Urkunde (*Prophetengestalten des A.T.*, 1938, Mose, S. 42-75). — Aber in der Nachfolge von HÖLSCHER, MEINHOLD und anderen hat MOWINCKEL an exilischer oder nachexilischer Entstehung festgehalten. — Doch geht es hier zunächst einmal um die rechte und um die mögliche Fragestellung. In dieser Hinsicht liegen die Verdienste KÖHLERS. Er bezweifelt, dass ohne das Vorhandensein einer Tradition, die die Dekaloge auf Mose zurückführt, eine solche Frage gestellt werden würde. „Fragt man einmal, weshalb unabhängig von der Tradition ..... der Dekalog mosaisch sein soll, so lässt sich wenig sagen. Die geistige Höhe des Dekalogs lässt sich nicht dafür anführen. Denn sie ist nicht leicht gerecht einzuschätzen. Die Meinung, die Tat des Mose müsse auch einen formulierten, möglichst eindrücklichen Ausdruck gefunden haben, widerspricht der Geschichte. Alles wahrhaft Grosse in der Geschichte vollzieht sich unvermerkt und in bescheidener Form." (S. 178).

Ferner dürfte er wohl auch mit folgender einschränkender Interpretation recht haben: „Der Satz, der Dekalog ist von Mose, bedeutet aber, das tritt bei allen, die ihn heute vertreten, zwischen den Zeilen deutlich zutage, immer nur, dass er von Mose sein kann, nie, dass er es sein muss. Diese kritische Not kann nicht mehr von uns genommen werden." (S. 178). — Es kommt nun einfach auf die Exegese an. Die Frage muss lauten, ob die einzelnen Gebote in der Zeit des Mose möglich oder wahrscheinlich sind. Nur dann kann man den Dekalog für alt halten, wenn diese Frage ausreichend beantwortet ist. Und man muss diese Frage natürlich auch auf das Ganze des Dekalogs beziehen.

Allerdings hat sich — und diese allgemeine Lage der historischen Forschung betreffs der Mosezeit kann nicht unberücksichtigt bleiben — in der Beurteilung der Geschichtlichkeit Moses und der Traditionen von Auszug, Sinai und Wüstenzug ein starker Wandel vollzogen. Nur sehr zögernd noch zieht man historische Linien in diesem Vorland der „Geschichte Israels", die für den streng arbeiten-

den Historiker erst mit der Landnahme Israels einigermassen greifbare Formen annimmt. — Früher hat man unbekümmerter sagenhafte und legendenhafte Züge der Tradition subtrahiert und den verbleibenden Rest als gesicherten geschichtlichen Kern angesehen. Die historische Diskussion zwischen positiven und liberalen Forschern ging um das Mehr oder Weniger dessen, was man als „historisch" glaubte festhalten zu dürfen. Die Lage ist anders geworden. Sie ähnelt derjenigen in der Leben-Jesu-Forschung nach dem Beginn der Ära der Formgeschichte der synoptischen Tradition. Sehr klar spiegelt sich die neue Lage in Martin NOTHS *Geschichte Israels* (1950 u. 1954). Er setzt mit seiner geschichtlichen Darstellung ein bei Israel als Zwölfstämmebund, schildert Wohnsitze und Landnahme der Stämme und die Einrichtungen des sakralen Bundes, um dann erst die alten geschichtlichen Traditionen: Befreiung aus Ägypten, Erzväter, Bund vom Sinai zu besprechen. Die Untersuchungen dieser Traditionen haben sie sozusagen grundsätzlich ihres historischen Charakters entkleidet. Man gestatte ein Bild: Früher galten die Figuren und Vorgänge jener Landschaft im Kern als geschichtlich, nur eben übermalt durch spätere Darstellungen und so in manchen Konturen unsicher, jetzt aber liegt jene ganze Landschaft unter einem dichten Nebel, sodass nur andeutungsweise einige schwache Umrisslinien von möglichen Gestalten und Vorgängen sichtbar werden. — Zu Mose stellt NOTH fest, dass seine Person mit den meisten Traditionsstoffen nur lose und locker in Verbindung stehe (Auszug, Sinai, Kades). Am meisten Vertrauen verdiene die Tradition, nach der im Ostjordanland sein Grab zu suchen sei. —

VON RAD hat diese Sicht der Frühzeit grundsätzlich bestätigt (vgl. seine Besprechung von NOTHS Buch in *Verkündigung und Forschung*, 1953-1955 S. 129ff.). Er stellt fest: „Bei dieser Analyse gerät der Historiker hinsichtlich der Geschichtlichkeit der Person des Mose in eine missliche Lage." Der generelle Rahmen des Erzählungsganzen (von Ägypten bis Kanaan) sei nicht tragfähig. Der Historiker müsse prüfen, ob die Gestalt des Mose in den einzelnen Überlieferungen „ganz wurzelhaft verankert" sei. Er gibt zu, dass das Ergebnis bei NOTH sehr negativ ist. „Ob es bei diesem Ergebnis sein Bewenden haben wird, ist eine andre Frage; nur muss derjenige, der glaubt, zu positiveren Ergebnissen kommen zu können, methodisch ebenso genau angeben, welche Materialien bei dieser Betrachtungsweise nicht zu ihrem Recht gekommen sind und inwiefern sie positivere Rückschlüsse gestatten," (S. 132/33). — Man muss v. RAD dankbar

sein, dass er mit diesen Sätzen immerhin angedeutet hat, dass hinsichtlich der historischen Frage im Blick auf Mose positivere Möglichkeiten nicht ausgeschlossen sind.

Was das Dekalogproblem nun anlangt, ergibt sich aus dieser ganzen Lage die Konzequenz, dass man gut tut, nur sehr behutsam zu formulieren. Ich würde die geschichtliche Alternative etwa so kennzeichnen: Gehört der Dekalog Ex. xx zu den alten sakralen Überlieferungen des Zwölfstämmebundes der vorstaatlichen Zeit oder ist er erst ein Produkt *der* Entwicklung, die den Protest der grossen Propheten und der deuteronomischen Reform hervorgetrieben hat? In diesem Sinne möchte ich die Fragestellung Köhlers nach dem Alter des Dekalogs leise modifizieren.

Die Beantwortung dieser Frage führt uns nun zu einer exegetischen Behandlung des Dekalogs, die sich allerdings auf die Gebote als solche beschränken muss, abgesehen von ihrer heutigen überwucherten Form.

Die Einführung des Dekalogs: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der ich dich aus Ägypten, aus dem Sklavenhause, geführt habe" ist als „Selbstvorstellungsformel" zu kennzeichnen (cf. Zimmerli, „Ich bin Jahwe", *Festgabe für A. Alt, 1953*) und darum auch „Jahwe" praedikativ zu übersetzen, nicht als Apposition zum Subjekt (Ich, Jahwe, bin . . .). — H. Schmidt wollte „dein Gott" streichen, aber dies Wort ist gerade die zu Jahwe gehörige Apposition. Mit Recht sagt Köhler: „Der Gottesname steht in Gebet und Offenbarung immer mit einem die Beziehung zwischen Gottheit und Verehrer herstellenden Zusatz." (S. 179)

Gegen das Alter dieses Vorspruches erhebt sich nicht das mindeste Bedenken. Diese Selbstvorstellung des Gebers der Gebote charakterisiert aber das Ganze als besondre und herausgehobene Handlung. Sie ist zu gewichtig, um nur die Zusammenstellung von Heiligtumsregeln einzuleiten. Dieser Dekalog wird von andern dadurch abgehoben.

1. Das hohe Alter des ersten Gebotes sollte man nicht bestreiten. Unbefangen und ungeschützt wird von „andern Göttern" gesprochen (xx 3), ihr Vorhandensein hingenommen ohne jede Reflexion über ihr Nichtsein. Es wird auch der normale Ausdruck *'elohim* gebraucht, der nichts Herabsetzendes an sich hat. Es wird damit gerechnet, dass überall andre Götter verehrt werden. Typischerweise heisst es erst im Heiligkeitsgesetz: „Ihr sollt euch nicht zu den *'elilim* wenden (Lv. xix 4); *dies* Wort wird stets in abschätzigem Sin-

ne gebraucht und kommt erst in Jesaja i und in den Psalmen in stärkerem Grade vor. — Das erste Gebot enthält keine monotheistische Theologie sondern nur eine schlichte monolatristische Forderung. Jahwe beansprucht alleinige Verehrung in Israel (*'al panaj* heisst „mir zum Trotz", „im Gegensatz zu mir" und ist stärker als LUTHERS: „neben mir"). — Zum Vergleich bedenke man, wie anders Deut. Iesaja über das Thema: Jahwe und die Götzen — redet: „Ich bin der erste und bin der letzte, und ausser mir gibt es keinen Gott." (Jes. xliv 6).

2. „Du sollst dir *kein Bild* machen". — Das Wort *pesel* ist gerade der kulturgeschichtlich *alte* Ausdruck: Bild von Holz oder Stein. Von *massēkā*, dem Gussbild, das Fortschritt der Technik voraussetzt, ist im Dekalog nicht die Rede, dagegen erscheinen die *'elohe masseka* in Ex. xxxiv 17 und Lv. xix 4.

3. „Du sollst nicht erheben den Namen Jahwes, deines Gottes, zu Nichtigem" (*schāw'*). — KÖHLER übersetzt: „nicht zu Frevel laut werden lassen". Der im Kultus feierlich angerufene Name Jahwes soll nicht missbraucht werden. Die Bezeichnung *leschāw'* umgreift ein weites Gebiet. Das Gebot ist sichtlich sehr grundsätzlich gehalten. Es dürfte vor Missbrauch des Namens Jahwes zu magischer Beschwörung warnen, ebenso vor falschem Schwur (wie Lv. xix 12: „Ihr sollt bei meinem Namen nicht falsch [*laschscheqer*] schwören und so den Namen eures Gottes entweihen," cf. auch Ps. xv 4; Wort halten, wenn man sich zum Schaden geschworen hat.). Dazu wird aller unbedachte Gebrauch des Jahwenamens abgeschnitten. Aber auch das: *'elohim lo' teqallel* aus Ex. xxii 28 ist darin mitumfasst. Heilige Vorsicht mit dem Jahwenamen, den Gott bei seiner Offenbarung Israel ausgeliefert hat! — Was das Alter des Gebotes betrifft, so hat man zu beachten, dass erst das Deuteronomium eine Theologie des „Namens" bietet. PROCKSCH will hier schon den Ansatz dazu finden: Anstelle des Kultbildes trete in der Jahwereligion der Name Jahwes als seine Repräsentation. Er nennt es eine „ausserordentliche Vergeistigung des Gottesbegriffs, wenn auch in ganz altertümlicher Gestalt" (*Theol.* S. 86). Man kann aber fragen, ob der Textbefund ausreicht, diese theologische Theorie zu begründen. — Auf jeden Fall ist dass Alter des Gebots unbezweifelbar: Sobald Gott seinen Namen preisgibt, muss er ihn auch vor Missbrauch schützen.

4. „Gedenke des Sabbat-Tages, ihn zu heiligen". — Dt. v 12 sagt abweichend und kräftiger: „beobachte" den Sabbat (*schāmōr* statt *zākōr*). Da die Verstärkung des Gebotes in späterer Zeit wahrscheinlicher ist als eine Abschwächung, dürfte die Formulierung

hier die ursprüngliche sein, ohne dass man so weite Folgerungen daraus ziehen sollte wie PROCKSCH, der den Sabbat zu dem „Gedächtnistag" für den Auszug aus Ägypten machen will. Das wäre zwar eine sehr interessante Parallele zum christlichen Sonntag als Gedächtnistag der Auferstehung; aber sie wird sich kaum halten lassen. —

Der vorliegende weitere Text des Gebotes in Ex. und Dt. ist stark ausgeweitet. Die Begründungen, in Ex. xx nach Gen. ii religiös und in Dt. v mehr sozial getönt, stossen sich gegenseitig und sind späteres Element. — Demgegenüber hat Ex. xxxiv 21 zwar keinen Kurzform-Vordersatz wie Ex. xx und Dt. v, sonst aber gerade eine sehr konkrete und knappe Formulierung des Arbeitsverbotes: „Sechs Tage sollst du arbeiten, aber am siebenten Tage sollst du feiern; in der Pflüge- und in der Erntezeit sollst du feiern," (Man vermisst eine verstärkende Partikel: „auch" oder „sogar"). — Der Text in Ex. xx zeigt das Bedürfnis nach weiteren Festlegungen über den Personenkreis. Der Kurzform-Vordersatz vertritt das Grundsätzliche des Willens Jahwes in klassischer Strenge ohne Rücksicht auf praktische Einzelheiten. Er ist Ansatz und Keim für alle weiteren Festlegungen.

Aber es erhebt sich natürlich die sachliche Frage, ob der Sabbat als solcher alt in Israel ist und schon in vorstaatlicher Zeit vorauszusetzen. Diese Frage muss wohl bejaht werden. Propheten wie Amos (viii 5), Hosea (ii 13) und Jesaja (i 13) erwähnen den Sabbat als bestehenden Ritus (cf auch 2 Reg. iv 23). — KÖHLER erinnert mit Recht an eine alte Vermutung von EERDMANS über die Herkunft des Sabbats in Israel. Nach Num. xv 32-36 ist das Holzlesen (Vorbereitung zum Feuermachen) und nach Ex. xxxv 3 das Feueranzünden am Sabbat verboten. Das Feueranmachen ist Beginn der Arbeit beim Schmied. „Für ihn ist ein Verbot, Feuer anzuzünden, ein Arbeitsverbot". Schmiede nun waren die Keniter, mit denen sich die Tradition Mose verschwägern lässt. EERDMANS folgert: Der Sabbat ist eine Institution, die von den Kenitern übernommen wurde. — Mit dieser These wäre auch das Alter des Sabbats als arbeitsfreier Tag einleuchtend begründet.

5. „Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren". —

Auch hier erscheint *Ge*bot, positiv und durch einen grundsätzlichen Begriff formuliert. — Was heisst: die Eltern „ehren"? Darauf antwortet das Alte Testament mit sehr konkreten Anweisungen: sie nicht schlagen (Ex. xxi 15a), ihnen nicht fluchen (Ex. xxi 17 und Lv. xx 9), sie nicht verächtlich behandeln (Dt. xxvii 16). Auch die familienrechtliche Bestimmung aus Dt. kann man heranziehen, die vom

Nichthören und Nichtgehorchen den Eltern gegenüber spricht, von einem Sich-nichteinfügen in ein geordnetes und gesittetes Leben, indem ein Sohn als „Schlemmer" und „Trunkenbold" den Eltern Schande macht (Dt. xxi 18-21). — CASPARI hat in *kabbed* auch eine positive ehrfürchtige Handlung gesucht und denkt an das wirtschaftliche Versorgen der Eltern im Alter. Ein solches Moment ist nicht ausgeschlossen; aber die Eruierung eines ganz praktischen Sinnes von *kabbed* ist nicht notwendig bei dem schon mehrfach bemerkten grundsätzlichen Charakter der Dekalogformulierungen. — Ein blosses Gebot für Kinder ist diese Anweisung auf keinen Fall. „An seiner Ursprünglichkeit ist nicht zu zweifeln," (KÖHLER, S. 182).

6. „Du sollst nicht töten." — Anscheinend ist der Sinn selbstverständlich, aber gerade hier muss nach dem ursprünglichen Sinn streng gefragt werden. — Es steht lexikalisch fest (GES.-BUHL und KÖHLER), dass *razach* für töten *und* morden gebraucht wird. Beschränkung des Gebotes auf nur vorsätzliche Tötung ist nicht möglich. Nicht gedacht ist ferner an ein Verbot des Tötens im Kriege und des Tötens durch Rechtsstrafe; das braucht man nicht zu beweisen für die alttestamentliche Sicht. — KÖHLER vermutet sehr einleuchtend als ursprünglichen Sinn: Verbot der e i g e n e n Rechtshilfe. Sühnung eines Verbrechens soll durch das Gemeinwesen geschehen. — Damit wäre unter Umständen eine sehr bestimmte Situation des sittlichen Lebens berührt, nämlich der Augenblick, wo die Blutrache zum Verschwinden gebracht werden soll. Darin läge die objektive und aktuelle Bedeutung dieses Verbotes. Hier würde der Schutz des menschlichen Lebens ausgesprochen gegenüber aller individuellen Rachewillkür und gegenüber dem blindwütenden Gesetz der Blutrache zwischen den Familien und Sippen.

KÖHLER beleuchtet das Gebot mehr von der subjektiven Seite, wenn er sagt: „Die Beichtfrage, die man bei der Annahme, dass die Dekaloge ursprünglich Regeln für die Zulassung zu Kultakten waren, aus dem Gebot formulieren könnte, würde also lauten: „Hast du nicht durch eigne Rechtshilfe eine Blutschuld auf dich gebracht ?" (S. 182) Man darf aber über der subjektiven Seite die objektive nicht übersehen, den grundsätzlichen Schutz des Lebens.

7. „Du sollst nicht ehebrechen" bezieht sich sowohl auf die Ehe wie auf das Verlobungsverhältnis eines andern. — Der objektive Schutz der Ehe dürfte hier im Vordergrund stehen.

8. „Du sollst nicht stehlen". — Das Gebot schützt das fremde, bewegliche Eigentum, besonders wohl auch das zu treuen Händen

übergebene Depositum. (in Ex. xxii 7ff. dazu auch eingehende Rechtsbestimmungen.)

In Ex. xxi 17 wird Menschenraub (*goneb 'isch*) unter Todesstrafe gestellt, ebenso in Dt. xxiv 7. (Beide Belege fehlen übrigens in KÖHLERS *Lexicon* trotz des Vollständigkeitszeichens). Es erhebt sich die Frage, ob der ursprüngliche Sinn des Gebots nicht ein Verbot des Menschenraubes war, zumal wenn man bedenkt, dass die das Gebot des Stehlens einschliessenden Verbote (Töten, Ehebrechen und Falsches-Zeugnisreden) nur Delikte an Personen betreffen. Jedenfalls wird man beachten müssen, dass in der absoluten Formulierung: „Du sollst nicht stehlen", das Verbot des Menschendiebstahls oder der Freiheitsberaubung miteingeschlossen ist.

9. „Du sollst nicht aussagen gegen deinen Nächsten als Lügenzeuge". — Auch hier geht es um den Schutz des Nächsten, hier konkret in dem von Versuchungen bedrohten Rechtsverfahren. Unschuld und Ehre des Nächsten wird in diesem Gebote abgeschirmt.

Waren die letzten drei Gebote ohne jeden Zusatz formuliert, so taucht nun hier — gewissermassen als Objektsbegriff — der „Nächste" auf. — Es lohnt sich, der Wiedergabe dieses Begriffs in den Katechismen einen Augenblick nachzugehen, gerade im Blick auf die Frage nach dem Alter. — Das Wort *rea'*, das hier gebraucht wird (v. 16 und 17b), kehrt auch in Dt. v wieder (v. 20 u. 21). Es ist das am meisten gebräuchliche Wort für „Nächster", etwa mit „Genosse" wiederzugeben (von *ra'ah* II = sich einlassen, Gemeinschaft haben). Wir finden es auch in den zwölf Fluchworten verwendet (Dt. xxvii 15-26), man begegnet ihm im Bundesbuch im kasuistischen Recht (xxii 25) und auch im Deut. in Abschnitten, die offenbar ältere Bestimmungen darbieten (z.B. xix 14: „du sollst die Grenze deines Nächsten nicht verrücken"). — Dagegen taucht im Deut. neu auf der Begriff" 'ach = Bruder, Volksgenosse (z.B. xxii 1-4, xxiii 19. 20) im Gegensatz zum *nokri*, dem Fremden, und um überhaupt das familienhaft verpflichtende Band der Gemeinschaft zu betonen. Ebenso in Lv. xix 17: „Du sollst deinen „Bruder" nicht hassen in deinem Herzen". In Leviticus, besonders in c. xix in jenen Dekalogartigen Gebote-Zusammenfassungen taucht dazu ein Wort mit gleicher Tendenz auf: *'amit* = der zum Volke gehört (xix 11. 15.17). Dies Wort kommt überhaupt nur im Heiligkeitsgesetz vor und an zwei andern Stellen: Lv. v 21 und Sach. xiii 7. — An andern Stellen in Lv. xix (v. 13.16.18) trifft man das alte Wort: *rea'*. — Diese sprachliche Beobachtung zeigt deutlich den Unterschied in der Sprachge-

staltung zwischen Ex. xx und Lv. xix, wo eben die späten Tendenzen der nationalen Abschliessung in der Wortwahl und Wortprägung erscheinen. Ex. xx aber zeigt sich frei von den jüngeren Bildungen.

10. „Du sollst nicht begehren" . . . .

Joh. Herrmann (*Sellinfestschrift*, 1927, „Das zehnte Gebot") hat überzeugend erwiesen, dass *chamad* nicht nur das gedankenmässige Begehren meint sondern alle Machenschaften gegen fremden Besitz umfasst, die aus dem Begehren entspringen. Besonders einleuchtend sieht man das an Ex. xxxiv 24: „Keiner wird dein Land ‚begehren' während du hinaufgehst, um zu erscheinen vor dem Angesicht Jahwe deines Gottes, dreimal im Jahre." Hier heisst *chamad*: Anstalten treffen, um sich in den Besitz deines zur Zeit unverteidigten Landes zu setzen. — Also: das 10. Gebot untersagt alle Pläne und Machenschaften gegen den Besitz des Nächsten im Ganzen unter besondrer Aufzählung seiner wertvollsten Teile: Haus, Weib, Knecht, Magd, Rind, Esel. — Die Formulierung Haus und die Erwähnung von Rind und Esel wäre für die Zeit vor der Sesshaftigkeit natürlich kaum tragbar. Doch ist klar, dass an dieser konkreten Stelle eine Anpassung an die späteren Verhältnisse geboten war. Köhler empfiehlt als ursprüngliche Formulierung: „Du sollst, was deinem Volksgenossen (*rea'*) gehört, nicht an dich zu bringen suchen". (S. 183). — Das Verbot des Stehlens bezieht sich auf den Kleinbesitz des Nächsten, meint einen raschen und meist heimlichen Akt. Das Verbot des Begehrens geht aufs Ganze oder doch auf die grossen Objekte, auf Personen und Grosstiere. — Das Moment einer subjektiven „Verinnerlichung", das man hier gern entdeckt haben wollte, ist nicht das Anliegen dieses Gebotes. Der objektive Schutz der Eigentumsverhältnisse ist auch hier Intention des Gebotes.

Aus der Betrachtung der Einzelgebote in einer unter Umständen etwas veränderten Formulierung ergeben sich also keine Schwierigkeiten, den Dekalog von Ex. xx für alt zu halten, als ein Dokument aus der vorstaatlichen Zeit Israels.

Nun haben wir noch einmal nach dem Gesamtcharakter zu fragen. — Zweifellos umfasst er nicht nur Religion und Ethos sondern auch Kultus und Ritus. Aber er hält überall nur dass entscheidend Grundlegende fest. Auf dem kultischen Gebiet fordert er alleinige und bildlose Verehrung Jahwes und schützt die Anrufung des Jahwenamens als den geistigen Kern des kultischen Geschehens vor Missbrauch, offenbar auch im häuslichen und profanen Leben. Das Gebot Gottes bezieht sich nicht nur auf den Kultus, auch das re-

ligiöse Gebot nicht. *Ein* religiöser *Ritus* wird verpflichtend herausgehoben: die Sabbatfeier. Will man eine *erste* Tafel von fünf Geboten als religiöse Gebote etikettieren, so kann man das Elterngebot durchaus unter diesem Gesichtswinkel sehen. Die Eltern sind Urautorität und Hauptgaranten der Erziehung, natürlich besonders auch kultischer und ritueller Erziehung. Im Deut. werden ja dann die religiösen Pflichten des Hausvaters in Hinsicht auf die Erziehung ausdrücklich festgelegt (Dt. vi 6.7). — Im zweiten Teil wird dann das Sozialethos unter Beschlagnahme des göttlichen Gebotes gestellt. Schutz des Lebens, der Ehe, des Eigentums sowie der Ehre und rechtlichen Unschuld des Nächsten wird verfügt.

Es tritt in der Gesamtschau deutlich heraus der Charakter einer umfassenden Ordnung, ethisch-religiösen Ordnung, des sakralen und profanen Lebens, vor allem seines Gemeinschaftslebens. Gott betrachtet das Leben Israels als Ganzes und fordert totalen Gehorsam in Kultus, Ritus und Ethos. — Dieser Sinn für das Ungeteilte und die Unteilbarkeit des Lebens ist menschlich gesehen Zeichen für das Alter des Dekalogs. Differenzierung und Aufspaltung in Teilgebiete ist Kennzeichen späterer Entwicklung.

Es sei ausdrücklich noch bemerkt, dass spezifisch *prophetische Forderungen*: Schutz der Armen und Elenden, Rücksicht auf Waise und Witwe, Warnung vor Ausbeutung und Bestechung nicht im Dekalog erscheinen. Es liegt eine Ordnung vor, die noch keine besondern Verfallserscheinungen des Volkslebens voraussetzt, wie sie durch wirtschaftliche und soziale Differenzierungen zu entstehen pflegen. Der Dekalog ist noch einfache, urtümliche Ordnung.

Das Problem der *Anrede* möchte in diesem Zusammenhang noch kurz erörtert werden. — Wer ist das angeredte „Du"? Ist Israel als Gesamtheit angeredet oder der Einzelne? Oder muss man die Alternative aufheben und für beide Antworten offen sein? — Zweifellos ist der Vorspruch aufzufassen als an Israel gerichtet; der Relativsatz legt das mehr als nahe. Die meisten Gebote können auch gut verstanden werden als Weisung für die Gesamtheit, Ordnung für Israel. — Sogar die Verheissung zum Elterngebot, die allerdings wohl nicht zur Urform gehören wird, ist ohne den kollektiven Bezug kaum denkbar (Ex. xx 12). Aber gerade wenn die Verheissung späterer Zusatz ist, wird deutlich wie stark man auch später noch den Bezug auf die Gesamtheit empfunden hat. — Betrachtet man freilich die Gebote, die ein personales oder sachliches Objekt haben, also das Elterngebot, das Verbot als Lügenzeuge

wider den Nächsten auszusagen, und das 10. Gebot unter rein logischem Gesichtspunkt, so müsste man sagen, in diesen Fällen ist der Einzelne angeredet. Die Gebote gewinnen *auch* den Charakter der individuellen Paränese wie die Katechismus-Sätze in Lv. xix. Aber das Grundlegende bleibt doch die Gesamt-Anrede; die Gestaltung des Elterngebots zeigt das überzeugend ebenso wie der Vorspruch. (Auch auf die jeweils erzählende Fortsetzung sei hingewiesen als Zeugnis für das Verständnis des Gestalters: Ex. xx 18: Als „aber das ganze Volk schaute . . . " und noch deutlicher Dt. v 19: „Diese Worte redete der Herr auf dem Berge zu eurer ganzen Gemeinde".)

Wellhausen hat den Dekalog als „individuellen Moralkodex" bezeichnet. Diese Charakterisierung ist nicht ohne jede Berechtigung, indem die Gebote vom Einzelnen beobachtet werden müssen und auch als Beichtspiegel dienen können wie die ausgesprochenen Heiligtumsregeln, die die Bedingungen für die Zulassung zur Kultfeier enthalten. Aber — ganz abgesehen davon, dass der Dekalog nicht nur „Moral"= Ethos enthält — ist im Kern diese Bezeichnung falsch. Denn der Dekalog ist kollektiv-umfassende und übergreifende Ordnung für das Volksganze, genauer gesprochen für den Bund der Zwölf Stämme und für die Gemeinschaft ihres Lebens. Er ist klar unterschieden von den mehr individuell ausgerichteten Regelsammlungen und Beichtspiegeln, er ist Ausdruck des Willens Gottes für Israel, der Gehorsam fordert für eine Ordnung des Gesamtlebens. Der Sitz im Gottesdienst ist darum — und darin hat Alt gegen Mowinckel völlig recht — ein sich — so oder so — wiederholender Akt der Bundeserneuerung, wie es sich in den Berichten über die Sinaioffenbarung richtig spiegelt.

Das Wort zur theologischen Problematik des Dekalogs muss sich ganz kurz fassen. — Mir scheint, dass die Formulierung Wellhausens auch darin unglücklich ist, dass sie zu stark anthropologische um nicht zu sagen anthropozentrische Schlagseite hat. Ein individueller Moralkodex ist ein Gesetz, das dem Menschen zeigt, wie er sich Gottes Wohlgefallen erringen kann. Das ist ja eben auch die Intention der Beichtspiegelgebote: kultisch-religiös-ethische Sollerfüllung, um den Einlass-schein ins Heiligtum, zur Gemeinschaft mit Gott, zu bekommen. Das ganze anthropozentrische Missverständnis des Gesetzes, wie es sich im Judentum entwickelt hat, ist damit inauguriert. — Das ist aber ein totales Missverständnis des Dekalogs, der durchaus theozentrisch gesehen werden muss als Ausdruck des Gotteswillens für sein Volk. Er ist theokratische

Norm, heilige und gute Hausordnung, die Religion und Leben, Kultus und Gemeinschaft umfassend ordnet.

Dabei ist theologisch nun wieder höchst bedeutsam, wie die Begründung der Autorität des Gesetzgebers geschieht, und dass sie überhaupt geschieht. Gott begründet seine Autorität nicht autoritär mit einer positivistischen Machtsgeste: Ich bin euer Herr, ihr habt zu gehorchen. Vielmehr stellt Jahwe sich vor als der Befreier Israels aus dem Sklavenhause, als ein Erlöser von Knechtschaft, der sich durch seine rettende Heilstat ein innerlich begründetes Herrenrecht über sein Volk erworben hat.

Das Erlösen geht dem Gesetzgeben voraus, und der Gesetzgeber weist ausdrücklich auf den Erlöser zurück. Ehe die Hausordnung gegeben wird, steht der Hinweis auf die geschehene Heilstat. Theologisch gesprochen: Das Evangelium geht dem Gesetz voraus. So betrachtet wird der Dekalog zu einem beachtlichen Dokument, zu einer wahren „Ur"-kunde von der Einheit der Testamente, deren Mitte Jesus Christus ist, der *Soter* und der *Basileus*.

SOME OBSERVATIONS ON THE ARAMAIC ELEPHANTINE PAPYRI

BY

E. HAMMERSHAIMB

Aarhus

The completely unforeseen appearance of the Elephantine papyri which were published by E. G. KRAELING in 1953 (*The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*), has prompted me to return to various problems which had already engaged my attention when I only had knowledge of those texts to be found in COWLEY's edition of 1923. I shall here refrain from entering into the religious problems, several of which remain unsolved in spite of A. VINCENT's great work *La religion des Judéo-araméens d'Éléphantine*, 1937, and keep chiefly to certain problems of a legal nature, which nevertheless imply consequences in other spheres.

From a literary point of view it is striking that the usual formula in the legal texts from Elephantine is "N.N. said", followed by the contents in direct speech in the first person. It is by no means satisfactory here merely to establish the fact that this formula is widespread in Egyptian law and perhaps also known in other places. The important thing must be to establish what "Sitz im Leben"—to use a catchword from Old Testament research—is presupposed by the formula.

When it can be shown that the direct form is in general use in demotic papyri, as for example in a papyrus from Elephantine dated 245/4 B.C. [1]), this in itself is a pointer to the fact that the formula we are concerned with was in general use in Egypt, and this impression is further strengthened by reference to much older examples. In the documents which J. PIRENNE and B. VAN DE WALLE have dealt with in *Archives d'histoire du droit oriental*, I, 1937, pp. 1-86, the "I" form occurs in a contract of sale from as far back as the 4th-5th dynasty (2980-2750). The contract itself is not preserved for us, but the main content is engraved on a stele which was erected on

---

[1]) See W. SPIEGELBERG: *Demotische Papyrus von der Insel Elephantine* I, Leipzig, 1908, no. 12. The same is true of the demotic contracts which K. SETHE published in *Abh. d. Sächs. Akad. der Wiss.*, phil.-hist. Kl., vol. 32, Leipzig, 1920.

the acquired property, while the actual contract is considered by the authors of the article cited to have been sealed, that is to say registered in an administrative office in the presence of witnesses (*l.c.*, p. 8, cf. p. 11). Of the same type with regard to the "I" form is a contract of sale (for a piece of land for a cow) from the time of Amenofis IV (1370-1352) (no. 3 in the article cited) and also a document from the time of Psammetik I (633-609) ("Papyrus en hiératique 'anormal' proche du démotique" *l.c.*, p. 69) concerning the sale of a slave (no. 14 in the article cited [1]). The abovementioned examples should be sufficient to show that in the direct form in the first person we have to do with a legal formula which had authority in Egypt from very ancient times. The whole framework, moreover, as we know it from the demotic papyri, is apparently much older than the Aramaic documents. There is always an introductory passage in objective style (date, contracting parties) and this is followed by the actual text in direct speech. They close with the notary's (i.e. the scribe's) signature, and the names of the witnesses are given on the verso or recto, in the first case in their own hand, in the latter case inserted by the scribe. The document itself could be drawn up at the notary's house or at the house of the vendor (lessor, etc.), to be "filled up" afterwards with the names of witnesses in the forecourt of the temple. Not until this was done did it have legal validity. The witnesses were exclusively men. Their number varies quite considerably; most often it was 16 in the Persian age, but there are cases of 12 and even as few as 4. It was not usual to affix a seal to the document, and a seal was certainly not a matter of necessity any more than signature of the issuing party [2]). Documents of this type ("Schreiber- und Zeugenurkunde") are to be regarded, according to Seidl (*l.c.*, p. 12), as a "Dispositivurkunde", though he admits that "ihre Stilisierung auf eine blosse Beweisurkunde hinzudeuten scheint". The requirement that a duplicate copy should be handed over to a public archive, if the document was to be binding in the event of a later lawsuit, seems first to have been introduced by an ordinance

---

[1]) With the above-mentioned examples cf. also W. Spiegelberg: "Der Ursprung und das Wesen der Formelsprache der demotischen Urkunden" in *Sitz.-ber. bayer. Akad. der Wiss.*, phil.-hist. Klasse, 1925, 2. Abhandl. p. 30 ff.

[2]) For this account of the demotic papyri see E. Seidl: *Demotische Urkundenlehre nach frühptolemäischen Texten*, in *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte*, Munich, 1937, Part 27, and W. Erichsen: *Processen i Siut*, Copenhagen, 1945, p. 7.

of Ptolemaios II Philadelphos (known for the first time from 264 B.C.; see SEIDL, *l.c.*, p. 6, note 4).

In order to place this form of document in its correct setting in ancient Near Eastern legal practice it will be to the purpose to cite examples of documentary form from the cuneiform area. Here the material, both published and unpublished, is so abundant and has already been studied in such detail over many years that it is understandable that Mariano SAN NICOLÒ could refer to the corresponding Egyptian material and maintain that there was no material for an Egyptian civil code until the Persian age (see his *Beiträge zur Rechtsgeschichte im Bereiche der keilschriftlichen Rechtsquellen*, Oslo, 1931, p. 32ff.). Such an assertion will scarcely remain unchallenged by Egyptologists (cf. only the examples mentioned above), but nevertheless there is no doubt that the cuneiform documents allow a much more detailed determination of legal practice during nearly 2,000 years than we can make in the case of Egypt. The very use of cuneiform documents, which go back to Sumerian times and were taken over by the Babylonians and Assyrians, testifies that, in the regions around the lower reaches of the Euphrates and the Tigris, civilization had very early developed to such an extent that documents were introduced as legal evidence and moreover that they were insisted upon if the agreement was to be considered legally binding. As far as it is possible for me to judge from an examination of a limited amount of the material, I have ascertained that the objective form in the third person is numerically by far the most predominant in all regions and all periods in the Babylonian-Assyrian cuneiform contracts. The direct form occurs as far back as the Old Babylonian period (see e.g. J. KOHLER & A. UNGNAD: *Hammurabi's Gesetz*, III 83; IV 1068, and further P. KOSCHAKER: "Neue keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarna Zeit", Leipzig, 1928, p. 23; in *Abh. der phil.-hist. Kl. der Sächs. Akad. der Wiss.*). From more recent times a marriage contract from 623 B.C. may be cited (see M. SAN NICOLÒ und A. UNGNAD: *Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden*, I, Leipzig, 1925-35, no. 1, cf. also no. 3), and the direct form is very common in contracts and receipts from "Murashu & Sons" (see E. EBELING: *Aus dem Leben der jüdischen Exulanten in Babylonien*, Berlin, 1914, with signatures of the original issuers: BE IX, 3; 24; 25; 45; 109; X, 43; 132; CLAY 148; 208). As these last-mentioned documents date from the time of Artaxerxes I (464-424) and Darius II (423-405), they are of special significance for an estimate of the

Aramaic Elephantine papyri. The witnesses in these New Babylonian documents are mixed, perhaps for the reason that the two parties are of different nationality by extraction. The documents often carry a seal or imprint of the thumb-nail. The scribe is almost always mentioned. In some places it is explicitly stated that the document is drawn up before the judge (BE X, 8 and 46 : 3 judges; CLAY 176 : likewise 3 judges; BE X, 92 and 97 : only 1 judge). It is evident that the documents have come from the firm's archives and not from any public archive, and it is very doubtful whether copies of them ever existed in any public archive.

The cuneiform documents pertaining to private contracts look unquestionably like narrative records of testimony in objective stylization [1]). For this reason such documents do not carry the signatures of the contracting parties as do modern documents in Western civilization, but as it is the aim to give these documents the status of conclusive evidence, witnesses and seals are necessary. Witnesses (who vary in number from 2 to over 20 and must be free men, not women) may be summoned in the event of a lawsuit to give further information about the subject of the document, and the witnesses' seals (often with the name added, since the seal did not necessarily include the man's name) is the legal counterpart of a signature in our documents. The contracting parties set their seals to the document only in those cases where both parties undertake obligations; otherwise the seal of the issuing party is sufficient. Thus, as far as the witnesses are concerned, the seal acts as a guarantee of their presence, while in the case of the issuing party it signifies that he acknowledges his obligations as stated in the document (cf. San Nicolò, *l.c.*, p. 137). At the end of the document is, as a rule, the name of the scribe, who likewise often sets his seal. Although the Babylonian scribes are often professionals, they are not public officials, but are best regarded as private notaries whose services are used for the preparation of the documents. Accordingly the documents are deposited with the private families who are to use them should the occasion arise. There was thus no obligation to deliver copies of the private contracts etc. to public archives, but in a number of cases it was felt desirable for reasons of security to deposit the documents in a temple archive. For this reason documents relating

---

[1]) The following summary of the significance of the documents in the Babylonian-Assyrian area is based mainly on M. San Nicolò: *Beiträge zur Rechtsgeschichte im Bereiche der keilschriftlichen Rechtsquellen*, Oslo, 1931, pp. 133-174.

to private contracts have also been found in the temples. There seems, moreover, to have existed no public archive of all property deeds.

No subjective documents exist in Babylonian-Assyrian civil law. The documents in which the parties are introduced speaking in the first person are not vestiges of this type, but are a parallel phenomenon to the demotic "Sprechurkunden" [1]). In the Semitic languages —as in many ancient languages—it was easiest to reproduce the statements of the parties in direct speech; it was not until much more recently that the use of indirect speech was learned. The substitute in ancient times was the concise objective account of the negotiation itself, and as is shown above, this is the most common procedure in cuneiform documents.

We saw above that the demotic documents have a fixed framework; this is also true of the Babylonian ones. Here, however, we can observe a quite amazing uniformity over nearly 2,000 years. First the subject of the contract (house, field, bride, child, slave, etc.) is stated. Then follow the names of the contracting parties and a reference to the nature of the transaction which is being carried out (sale, loan, lease, marriage, etc.) with more precise specification of the conditions (usually described from the standpoint of the recipient —the buyer, borrower, bridegroom, etc.) and lastly come the names of the witnesses and scribe, and the date. In the New Babylonian period certain changes are introduced into this form. The document is now drawn up from the standpoint of the disposing party (the seller, lender, etc.) and his name is placed at the head of the document with a brief statement of what he has undertaken [2]).

In the controversy as to whether the Babylonian-Assyrian documents should actually be regarded as "Zeugnisurkunden" or "Dispositivurkunden", San Nicolò commits himself to the first possibility, emphasizing strongly that from their stylization they must first and foremost be regarded as originally "Beweisurkunden". But he does not deny that, on the other hand, they also acted in many cases as "Dispositivurkunden" [3]). If San Nicolò's view is correct,

---

[1]) See San Nicolò, *loc. cit.*, p. 151, who uses the expression after K. Sethe und J. Partsch: "Demotische Urkunden", Leipzig, 1920, p. 525, (in *Abh. der Sächs. Akad. der Wiss.*, phil.-hist. Kl. Vol. 32).

[2]) In the so-called "Zwiegesprächurkunden" the transaction is naturally described from the standpoint of both parties.

[3]) On this question see also P. Koschaker: *Babylonisch-assyrisches Bürgschaftsrecht*, Leipzig-Berlin, 1911, p. 233 f., who opposes M. Schorr: *Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozessrechts*, Leipzig, 1913, p. XXIX.

there is a fundamental difference between the cuneiform documents and the Egyptian, as SEIDL regards the latter (cf. above), though in practice this fundamental difference is blurred by the fact that the cuneiform documents have dispositive power in many cases. Moreover, one must not overlook the fact that SEIDL relies chiefly on the demotic material, in which there may have been a departure from older practice, about which we unfortunately know all too little. If legal practice in the demotic papyri is genuine Egyptian, Egyptian practice had a stronger tendency than the Babylonian to involve public authority in everyday lawcases, insofar as copies had to be handed over to public archives.

With regard to the direct form itself—"N.N. said"—SPIEGELBERG (*Sitz.-Ber. bayer. Akad. Wiss.*, 1925, 2. Abh. pp. 25-35) put forward the suggestion that it originated in the record which the official scribes made of the contracting parties' oral repetition of the contract [1]). SPIEGELBERG expresses himself here very cautiously in view of the scarcity of material, as far as the more ancient period is concerned. If the contracting parties needed no documents provided that their assertion was recorded by an official scribe, this would explain the striking scarcity of contracts from the older period [2]). But SPIEGELBERG also suggests, almost completely by the way (*l.c.*, p. 34), the possibility that a purchase could be effected "schriftlos mündlich vor Zeugen". In opposition to, or perhaps rather in extension of, SPIEGELBERG's view I would put forward the suggestion that the formula "N.N. said" in legal documents points back to a legal practice in which everything was performed orally and nothing was recorded but it was left to each of the parties to obtain witnesses who could substantiate the course and result of the negotiations. It was when the witnesses were to give an account of this that they

[1]) Somewhat similarly too SAN NICOLÒ in *Festschrift for Gustav Hanausek*, Graz, 1925, p. 35 according to L. WENGER in *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete*, Vol. 9, 1930, p. 271. I have not been able to consult this paper of SAN NICOLÒ.

[2]) SPIEGELBERG mentions (*l.c.* p. 35, n. 1) that EDUARD MEYER advanced the theory to him that Bokchoris (717-712) introduced a reform in the matter of contracts (cf. Diodor I, 95). Comparing this with the theory that Ptolemaios Philadelphos (284-246) first issued a decree that a copy of all legal documents should be handed over to public archives, it seems to the present writer, as a non-specialist in this field, that the theory of archives in ancient times is somewhat weakly supported. The same applies to every assumption of an organized registry or "Ehestandregister" (on the last point see SPIEGELBERG *l.c.*, p. 33, where he mentions SETHE's assertion, but does not himself regard t as quite certain).

would have to use the formula "N.N. said". When, later, recourse was had to documents or legal records, the old formula with direct speech could be used unaltered. I imagine that the oral form of negotiation was current over the whole ancient Near East—including Egypt—as far back as the time when there were no written laws but only use and custom, handed down and remembered from generation to generation. Every kind of what we call civil cases, therefore, were also conducted orally, and it was the job of the witnesses, in the event of a later dispute, to testify what the agreement between the two parties had been. Everyone familiar with Scandinavian culture in antiquity will know that such societies really did exist. But we can also see from the Old Testament that the earliest Israel arranged agreements in this way, whether it was a question of purchase of a piece of land, as in Gen. xxiii, or a marriage between parties belonging to two different societies, as in Gen. xxxiv. The leading men of both societies took part in the negotiations because the matter to be agreed on would have far-reaching consequences for both societies. In spite of the brevity of the narratives we can safely assert that no passage which said that the result of the negotiations was drawn up in a written contract has been lost [1]). It is sufficient that Abraham—who is naturally not alone during the negotiations with the Hittites—weighs out in the presence of Ephron's people the sum which was agreed on in the negotiations (Gen. xxiii 10-18). The negotiations between Jacob and Hamor in Gen. xxxiv should be pictured in the same way: Jacob is accompanied by his sons, and the Shechemite Hamor by his. Reference may further be made to Boaz' marriage to Ruth with the oldest inhabitants of the town as witnesses, Ruth ch. iv (note especially v. 9: "You are witnesses this day . . ."; cf. v. 10). Moreover, several of the treaty-negotiations related in the Old Testament must be regarded as contracts without documents (e.g. those between Abraham and Abimelech, Gen. xxi 22ff., and between Jacob and Laban, Gen. xxxi 44ff.) There is no need for us to concern ourselves here with the question of an exact dating of the passages

---

[1]) I disagree entirely with B. Stakemaier, who can maintain, in support of Mari: *Studi Religiosi* IV, p. 151, that after Abraham's negotiations with the Hittites a written contract was placed in the family archive of each of the two parties; see Stakemeier's article "Versuch eines Vergleiches zwischen dem Babylonischen-assyrischen und dem hebräischen Kontraktwesen", in *Theologie und Glaube*, III, 1911, p. 711. On the other hand Stakemeier inclines to the view (*l.c.*) that David's purchase of Arauna's threshing-floor took place without written contract, which the present author also finds most probable.

cited. This is of minor importance in comparison with the fact that they are a testimony to an older practice which no-one would call in question at the time of the narratives. A much more important question for us to decide is when this practise disappeared completely. If it was the case that very few contracts of the earlier period from the Egyptian area have been discovered, the situation is even more striking in the case of Israel. This is a severe loss for our knowledge of community life in ancient Israel; for, although we have considerable legal material in various parts of the Old Testament scriptures, we can never be certain that these laws really were put into practice and that they were not in certain cases rather programmes of one school of thought or another. If instead we had written contracts, we should have incontestable evidence of the way in which civil law was carried on in ancient Israel. The two badly-damaged clay tablets, inscribed with contracts of sale in Assyrian cuneiform script, which were found in Gezer and which date from 651 and 649 B.C. respectively [1]), testify to the commercial practice of the occupying power. One is an agreement between two Assyrians about the sale of a property and a slave family. There are 12 witnesses, including the governor of the town, who strangely enough has an Egyptian name. The other tablet concerns the sale of a property belonging to a Hebrew man called Nethaniah. Unfortunately, this tablet is so badly damaged that important details have been lost—e.g. we have only three of the witnesses' names. The whole process of this sale would have been of the greatest interest because a Hebrew was involved in it. It would, for instance, have been of considerable value to see what sort of witnesses were called in such a case.

The first contract which gives us certain evidence that the foreign practice was adopted in Israelite law is the one which (as Jer. xxxii 6ff. relates) Jeremiah concluded during the siege of Jerusalem in 587 B.C. Among the features of this purchase of the field in Anatot, we recall that, at the conclusion of the negotiations, Jeremiah as buyer personally draws up a contract in two parts, one sealed and one open. The wording of the passage gives us the impression that Jeremiah sets his own seal or mark on the outside. The various readings in the MT and the old versions do not permit us to decide whether the names of the witnesses are inserted or whether they themselves sign their names. In either case it is done after the roll

[1]) See R. St. Macalister: *The Excavation of Gezer*, I, 1912, p. 23 ff., and the same writer's *A Century of Excavation in Palestine*, London, 1925, p. 188 f.

has been sealed [1]). In Hebrew the word סֵפֶר is used of the document and the most natural interpretation of this is a page (of parchment, skin, or papyrus) hardly an inscribed clay tablet [2]). In any case the second part cannot be regarded as a copy. The procedure corresponds in principle to the Babylonian case-tablets, where the outer one serves to give information about the content and the inner one is only taken out if a dispute about the content arises (see San Nicolò *op. cit.* pp. 124-130 for these case-tablets). From the fact that Jeremiah places both parts in an earthen jar (v. 14) we can infer the negative conclusion that he was under no obligation to deliver a copy to a public archive. The purchase acquires its validity from the whole proceeding, and the document will be sufficient proof in the event of any doubt. No professional scribe or official takes part in the purchase. In accordance with older Babylonian practice the contract is drawn up by the purchaser, in Jer. xxxii, not by the vendor. As was mentioned above, the practice in this respect was changed in the New Babylonian period but this factor cannot be used as evidence of the practice in about the year 600 in Palestine. For it is a leading feature of the symbolism of the ceremony that the prophet buys a piece of land at the height of the siege in order to direct hope towards a future in Israel's own country.

We can take it for granted that the exile must have greatly encouraged the use of documents among the Jews in matters of civil law, if it had not already become generally accepted from the Assyrian rule in Palestine [3]).

---

[1]) Cf. E. G. Kraeling: *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953, p. 51 with reference to Baba Bathra 10, 1.

[2]) As assumed by Cowley: *Aramaic Papyri of the Fifth Century* B.C., 1923, p. XXIX.

[3]) It is, however, by no means improbable that there was a widespread aversion among the common people to fixing legal matters in writing. Those who could not read and write must have looked with the greatest suspicion on written documents, which could easily be falsified even if the names of witnesses were mentioned in the document. For the witnesses, who were often quite ordinary people, would not even be able to ascertain whether what was read out by the scribe or notary really was what the document said. The development of written documents led in the end to the situation that the witnesses did not testify to the content, but only to the parties' signatures, as is the case with many documents in our civilization. It was otherwise in the case of communities in which transactions were concluded orally in the presence of witnesses. Here nothing could be falsified without involving a dispute with all the men whom the injured party had obtained as witnesses for himself. The original function of witnesses (chosen from among one's relations and friends) fits into this system. Distrust of the use of written documents can still be heard in the attack on them

With the Assyrian occupation of Egypt in 671-663 B.C. Egyptian law, too, may have been subjected to the direct influence of Assyrian practice, though this may not have happened to any great extent until the Persians conquered Egypt in 525 B.C.; for the Persian administration relied in great measure on Babylonian-Assyrian legal practice. At all events, it is quite probable that the foreign dwellers in Jeb-Syene can already have been under the influence of Assyrian legal practice in their original homeland, whether they came from Jerusalem or from districts farther north.

Leaving out of account letters and more official writings from among the Elephantine papyri (such as, for instance, C 21; 27; 30; and 31) or lists (such as C 22 and 81) [1]), and keeping only to the legal documents, we shall try to decide how these documents should be regarded from a legal standpoint. We shall also try to decide whether they are originals or copies, and what is the legal significance of the seals and of the names of the witnesses.

The form of the legal papyri is, as has already been mentioned, that of direct speech in the first person; the wording takes the form of a dictation to the scribe by the party issuing the document, or by

---

which we read of in I Enoch lxix 9 f. and strangely enough the same tendency recurs in Islamic law. According to the shafa'itic school, written documents are not allowed during a lawsuit; only the assertions of witnesses are valid evidence, see Th. W. Juynboll: *Handbuch des islam. Gesetzes*, Leiden, 1910, p. 315, and cf. G. Bergsträsser: *Grundzüge des islamischen Rechts*, Berlin & Leipzig, 1935, p. 113. The weakening of the command of the Koran that documents were to be drawn up at the conclusion of business transactions (Sure 2, 282) is perhaps a consequence of the forgeries which were committed with the written documents. Since witnesses can also be false, however, it is in the interests of the administration to make sure of their dependability. For this reason certain qualifications are laid down for a witness in Islam, in order that his testimony may be accepted as valid by a judge in court (he must be *'ādil* — i.e. he must not have been guilty of any crime—and above all, a Muslim). The result of this development was that the witnesses became officially recognized persons, who can almost be regarded as notaries. Joseph Schacht, in his article "Vom babylonischen zum islamischen Recht", *OLZ*, 30, 1927, columns 664-669, has not touched on the question of witnesses; on the other hand he has noticed the striking similarity between the Babylonian documents and the Islamic collection of formula for documents. He points out that all Islamic š u r ū ṭ are "objektive Testimonialurkunden" like the Babylonian.—Late Jewish documentary practice has also many points of similarity with the Babylonian-Assyrian. As typical examples of documents in the "I" form, reference need only be made to the Aramaic marriage contract and the letter of divorce in Dalman's *Aramäische Dialektproben*, Leipzig, 1927, p. 4-5.

[1]) The papyri in Cowley's collection are cited hereafter as C with the appropriate number and those in Kraeling's edition as K with the appropriate number.

both parties where they undertake mutual obligations. In one or two places the scribe has marked, by a stroke in the margin, the place where the words of one party finish and those of the other begin (see plate to K 2,13 and 5,11). After the dictation the scribe presumably read out the content for the approval of the parties.

The documents almost always begin with a double dating (i.e. with the designation of the month according to the Babylonian-Jewish system and the Egyptian) and with the year of the Persian king's reign. Then follows the name of the party issuing the document and a statement of his words with regard to the case in question, including the specific conditions. This part is often wound up with the appointing of a fine or compensation which the issuing party shall pay to the injured party in the event of a breach of agreement. Then the names of the scribe and the witnesses are mentioned. These are often quite few; three to four ist most usual, but we also find seven or eight, and in one case even eleven. In many cases their names are certainly written with their own hand; in others they are inserted by the scribe. The main principle was that they themselves should sign. When the document was complete, it was folded up and tied up with strings, which were sealed, and a very summary statement of the content was noted on the outside.

If we compare the manner in which these papyri are framed with that of other documents which we have considered above, it is obvious that they bear greatest similarity to the demotic. Apart from the similarity of material, we find in both that the date is placed at the very beginning of the document, that the form of speech in the first person is used exclusively, and that the name of the scribe is placed before those of the witnesses. We found that New Babylonian documents were also generally written in the first person, but the old Babylonian documents less frequently. The Elephantine documents are sometimes written from the point of view of the recipient and sometimes from that of the disposing party; so we are unable to draw any conclusion from this aspect. One might pick on the seals and the external endorsement as special points of similarity with the cuneiform documents, but in both cases with certain reservations. In the cuneiform documents both the witnesses and the issuing party set their seals—the former as a guarantee of their presence and the latter as an acknowledgement of his obligations in the contract (see above p. 5). In the Elephantine documents it is a matter for consideration whether the sealing is "Untersiegelung"

or "Versiegelung", since there is never more than the one seal, which might be intended to protect the content of the document against additions, alterations, or omissions. The origin and purpose of the seals is excellently treated by John D. Cooney in Kraeling's edition, pp. 123-126, where he demonstrates Persian and Egyptian influence from the use of "symbols which their [i.e. the settlers'] fathers would certainly have condemned as idolatrous" (*l.c.* p. 125). It is assumed in this observation that the seal is set by one of the parties and not by public authority. The fact that there is only one seal on the outside of each document rules out the possibility that this might be that of the witnesses. The question is: which of the parties sets his seal? It is obvious that the value of the document would be increased by the seal of the issuing party, signifying acknowledgement of his obligations, as in the cuneiform documents. But the question cannot be answered with absolute certainty; for, although traces of sealing can be seen in the great majority of documents it is only in very few cases that the seal itself has been preserved, and none of these includes the name of the owner [1]).

The external endorsement may be regarded as a continuation of the procedure found in the Babylonian-Assyrian case-tablets, which, as we observed above, also influenced the procedure in Jer. xxxii [2]).

We have considered these questions of seals and endorsements not only because of their interest for the history of culture, but more especially because of the light they can throw on the legal practice which we must suppose to lie behind the documents themselves. In view of the fact that finds of papyri have been made in several different places, it seems beyond question that they are the

---

[1]) Seidl (*l.c.*, p. 5 f.) finds confirmation of Pliny's statement: "non signat Aegyptus" in the fact that the seal is only found in special cases in Egyptian documents. It is found in the demotic "Doppelturkunden" as a guarantee of the authenticity of the document; in such cases there is only one seal, presumably that of the issuing party, and the names of the witnesses in the genitive are wanting on the verso (*l.c.*, p. 15). In my opinion this is only an incomplete parallel to the practice in the Elephantine papyri, as these cannot be regarded as "Doppelturkunden".

[2]) The use of case-tablets goes right back to Sumerian times and continues until about the middle of the 7th century B.C. They are not known in New Babylonian times because it had become the practice to prepare two identical copies of the documents for the two parties. We saw from Jer. xxxii that the old custom had continued longer outside the country of its origin, and the settlers in Elephantine might have brought this practice from Palestine but with the abbreviation of the external text to a summary of the contents. See in this connection San Nicolò: *Beiträge zur Rechtsg.* etc. pp. 124-130.

originals, which have been preserved by the families concerned in case they should be called upon to give documentary proof of their rights. Accordingly, the possibility that they come from a public archive is ruled out; nor do I consider it even probable that there was any obligation to submit such documents to an official archive [1]). After reading many of these papyri one gets the impression that it would have been quite unreasonable if there had been any such obligation for the comparatively unimportant and everyday transactions which a large number of them are concerned with. What, for instance, are we to think of a contract of loan for 4 shekels (C no. 10)? In a small town the system might just work; in a large Egyptian town a regulation of that kind would have had a paralysing effect on business. The Babylonian custom, which laid down that, in order to be legally valid, transactions should be put in writing but which involved no obligation to deposit the document in a public archive, is much the more convenient where contracts of minor importance are concerned. The modern attitude towards marriage contracts and contracts of sale for houses and land would be different; but in antiquity such a distinction would scarcely have been made.

It would have greatly contributed to an understanding of the documents to know whether the scribes who wrote them from dictation were officials or at least officially authorized persons or whether they were merely sufficiently literate to be employed for the preparation of the documents. Here again we are reduced to conjecture. It is of no significance that the same scribe appears in several papyri. The names, which may be Persian, Babylonian, or Jewish-Aramaic, do not tell us anything at all, nor does the fact that one man may be scribe in one document and witness in another (Gemariah b. Ahio C no. 11, 16 and 6, 18; and Nathan b. Ananiah: witness in nos. 8 & 9 but scribe in nos. 10; 13 and 15). If the scribe Hoshea in C no. 2 is the same as one of the two Jews who are issuing the contract, he is himself a contracting party and probably therefore

---

[1]) This is not to say, by any means, that we cannot accept KRAELING's suggestion (*l.c.*, p. 80) that בית מלכא, where there were scribes (see C no. 2, 12), is identical with the house *k* in the excavation plan *l.c.*, p. 73 (taken from HONROTH and others: *Ausgrabungen* etc.). Here were found a quantity of papyri which were spoiled when they came in contact with the air. If these papyri were kept in the "Government House" (COWLEY on 2, 12) or the "treasury of the king" (C no. 43, 8, cf. K nos. 3, 9; 6, 7; 10, 4; 11, 4), there is nevertheless nothing to show that these were contracts. The scribes in this house (ספרי אוצרא C no. 2, 12, 14) naturally kept lists of payments etc.

not an official in the strict sense; but they may be two people with the same name. COWLEY is surprised at the large number of mistakes in C no. 13, when the scribe must have been "a professional notary, since he also wrote nos. 10 and 15". I do not think that we can assume the existence of a large number of officially appointed scribes in Jeb-Syene, but there may have been a number who functioned as scribes with the approval of the Persian authorities.

In two cases (C no. 6 and 25) the scribe draws up a deed of conveyance which results from a judgement of court. The situation can be seen most clearly in no. 6 (from 465 B.C.). Here a Jew has claimed a piece of land which is in the possession of a Persian, and the presiding judge (whose name, Damidata, indicates that he was a Persian) and his colleagues order the Jew to take an oath in support of his claim. After this the judges must have announced their decision that the land belonged by law to the Jew, and the Persian then dictated to the scribe a statement that he entirely renounced all claim to the land and bound himself to pay compensation if he should at any time deny the right of the other man. In respect of form, the whole document is strikingly like the ordinary contracts of sale. It is only from the reference to the oath before the judges and from the fact that no price is put upon the land that one can see that it is not an ordinary conveyance resulting from a private transaction between the two parties (such as, for example C nos. 8 and 13). In either case the Aramaic word רחק would be used for "to renounce the property or other object in question" (cf. KRAELING, *l.c.*, p. 161).

In C no. 25 (from 416 B.C.) the situation is somewhat similar. The case is heard in Jeb in the presence of Widrang, the commandant of Syene, and the man who has to renounce the disputed object (in this case a house) dictates the conveyance to the scribe. In both of the papyri it is surprising that the judge does not dictate a decision to the scribe (who would then be an official scribe) or set his name or seal to the document. The whole validity and legal power of the document is contained in the oral declaration which the man has made in the presence of witnesses and which they afterwards confirm with their names, when the scribe has written it down. The man's seal may be added to this as a guarantee for his part (cf. above). In this respect there is no difference between these two documents and the others which have been drawn up without recourse to law. In nos. 6 and 25 the parties had to go to law because neither of them had any proof of their alleged claim. It appears from no. 6, 4ff. that the judges

could order the Jew to swear by his god Jahu, and that this secured for the Jew his right to the land. Oaths were not obligatory in the Elephantine colony for transactions which did not take place in court [1]), and the taking of an oath had in itself no effect on the validity of the document. It is several times emphasized in the papyri that as long as this document is in the hands of the person concerned, so that he can produce it in court, no-one will be able to contest his right to what is mentioned in the document (see C nos. 8,22; 10, 12, 13-14, 19). They were thus legally valid proofs, which should make a court hearing unnecessary; it was only when documents of this kind were lacking that the judges had to interfere in the case, as we saw above. There is probably also a reference to a corresponding case in C no. 1, 3 [2]). If the defendant could produce his document, his adversary might have to pay a large sum in compensation [3]).

The above elucidation of legal practice in the Elephantine colony, as it is demonstrated in the form of the documents, the functions of the scribes and the witnesses, and in the significance of the seal, throws indirectly a great deal of light on the position of the Aramaic language in Jeb-Syene. It can assuredly be described as a generally acknowledged fact that the Persian administration used the Aramaic language at all events in the entire western part of the empire, including Egypt. All communications to and from the Persian officials were therefore written in the language which Joseph MARKWART,

---

[1]) For other examples of oaths see C nos. 7; 44 and 45. The significance of the oath in demotic papyri is treated by SEIDL, *op. cit.* p. 16 and its significance in cuneiform documents by SAN NICOLÒ, *op. cit.* p. 189f. and by SCHORR, *op. cit.* p. XXXII f.

[2]) It is not quite clear to me why Uriah's adoption of a slave in K no. 8 takes place in the presence of Widrang, but it is noteworthy that previous to this papyrus there was another document (see l. 4), in which the slave's previous owner gave (or sold?) the slave to Uriah. Thus no. 8 recalls the deeds of conveyance without money payment which we have treated above. In form no. 8 is also exactly like the other documents.

[3]) Similar stipulations are also found in Egyptian and Babylonian contracts. In the first category can be cited Urkunde no. 9 (from 124 B.C.) in SETHE-PARTSCH: "Demotische Urkunden", p. 159. SETHE refers to similar cases and writes (p. 199): „Es wäre noch zu untersuchen, auf welche Kategorien von Verträgen derartige Strafen beschränkt waren". In SCHORR: *Urkunde* etc. there are numerous examples of fines of twelve times the amount in question (e.g., pp. 64 and 70). C. H. W. JOHNS (*Assyrian Deeds and Documents*, Vol. III, 1901, p. 370) is of the opinion that the fines are conventional and merely empty threats which were never put into force. Though this is very probably correct as far as the Assyrian area is concerned, the present writer finds no reason to doubt that in the Elephantine colony the fines were a reality which had to be reckoned with if the case came to trial.

H. H. SCHAEDER, and others after them, called "Reichsaramäisch" and for which KRAELING (*op. cit.* p. 6, n. 1) proposes the name "Standard Aramaic" [1]). But there has been disagreement on the question to what extent we may assume this to have been a spoken language and by whom it was spoken. Had the Persian officials to be able to speak the language, or was it sufficient for them to be able to draw up communications in Aramaic with the help of their scribes? My study of the Elephantine texts has left not the slightest doubt in my mind that the legal language was Aramaic. The statements of the contracting parties were made in Aramaic, and both the witnesses and the judges must have been able to understand what was said. The oral negotiations which preceded sale and purchase etc., and which ended with the scribe recording the statements for the approval of the parties and the witnesses, had to be comprehensible to all those involved. It is therefore inconceivable that these documents were not finally read out by the scribe; and thus the content must have been the same as what took place during the negotiations. It appears to me that it would hardly have been possible to use any other language throughout the procedure than Aramaic. This would have been the language which all parties could understand and speak—perhaps with varying degrees of proficiency. If one examines the names of the contracting parties, the scribes, and the witnesses in all the documents, one gets an impression of great variety. Jews (Aramaens), Babylonians, Persians, and Egyptians appear in almost every possible combination; and, moreover, there are mixtures in the same family, if indeed it is possible to decide on the nationalities of the persons from their names. On this assumption, one of the witnesses in C no. 5 would be a Persian and his father a Babylonian, and one of the witnesses in C no. 6 would be a Jew and his father an Egyptian. These may be instances of mixed marriages where the child receives the mother's name, but the situation is even more complicated when we find a man with the Egyptian name Asḥor later called by the good Hebrew name Nathan (see C nos. 15,2; 20,3; 25,3; 28,2 and possibly another example in no. 44: Pamisi-Nathan). Apparently the native population of Jeb-Syene—as in many places in Egypt—were a very mixed people of many different nationalities. But at the same time there was certainly one thing

---

[1]) A valuable contribution to our knowledge of this language is contained in *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.*, transcribed and edited with translation and notes by G. R. DRIVER, Oxford, 1954.

which did more than anything else to bind at all events the immigrants together—the Aramaic language.

KRAELING has put forward the very attractive suggestion (*op. cit.* pp. 6f. and 47) that there was an Aramaic-speaking people in these towns before the Jewish military settlers came, and that these Jews gradually adopted the Aramaic language. I subscribe to this theory, but would add that the term "Aramaean" in the Elephantine texts is a designation of the language of the person referred to, rather than of his nationality. On this hypothesis we can explain why the same man can be called an "Aramaean in Syene" at one time and a "Jew in Jeb" at another time (e.g. Maḥseiah, C nos. 5,2 and 6,3). "Aramaeans" in Syene means originally the people of mixed nationality from the whole of the Near East who spoke Aramaic and lived in Syene. The actual military settlers in Jeb were Jews, and insofar as these Jews were landowners in Syene or carried on business there, they could naturally also be called "Aramaeans in Jeb". The expression "Aramaean (with property) in Jeb", which occurs three times (C nos. 7,2; 25,2 and 35,2), is attributed by COWLEY (p. XVI) to carelessness. But if these Jews were Aramaic-speaking, the term "Aramaeans" suits them as well as Aramaic speakers of other nationalities in Syene, and the expression "Aramaean (with property) in Jeb" is immediately comprehensible. Fortunately this theory of the widespread use of Aramaic in Elephantine is supported by the occurrence of private memoranda in Aramaic on the numerous ostraca which A. DUPONT-SOMMER is in process of editing. It is to be hoped that the appearance of this edition will remove all doubt on this point.

No attempt has been made in the present paper to demonstrate the conflict between the different systems of law in the actual individual cases. Valuable work has already been done on this subject, but it appears to me that there is still a great deal left to do, and that the results will be of significance for our understanding of civilization in ancient Israel. Nor has this paper attempted to decide whether Jeb-Syene forms an exception with regard to legal practice in Egypt. The isolated example which we have from Memphis [1]), in an Aramaic contract of 515 B.C. which corresponds exactly in form and arrangement to the Elephantine papyri, could favour the view that the Elephantine colony by no means forms an exception. Every new

[1]) See Hans BAUER & Bruno MEISSNER in *Sitz.-ber. der Preuss. Akad. der Wiss.*, 1936, pp. 414-424.

discovery of Aramaic texts is therefore welcome for the light they can throw on the extent to which the Aramaic language was used in colonies in Egypt, and I believe that many share with me the hope that we shall soon have an edition of the Aramaic letters which are in the hands of Murad Kamil and of which we have already seen extremely interesting samples.

LE CALENDRIER DES JUBILÉS ET LES JOURS LITURGIQUES DE LA SEMAINE

PAR

A. JAUBERT

Paris

Le calendrier des Jubilés se révèle fertile en enseignements. D'une part il mène à redécouvrir un calendrier sacerdotal ancien dans lequel il s'enracine [1]); de l'autre, il projette des lumières nouvelles sur une tradition ancienne de la Cène chrétienne [2]). L'importance de ce calendrier porte à reprendre et approfondir certains des problèmes qu'il soulève.

La présente étude s'attachera surtout à la question des jours fixes de la semaine qui est à la base de ce calendrier — et d'abord à la date du mercredi, jour de départ de ce comput, ce point ayant été contesté par M. Morgenstern [3]).

On se rappelle le caractère très particulier du calendrier des Jubilés: année de 364 jours (52 semaines exactement); quatre trimestres de 91 jours chacun (13 semaines exactement). L'année se divise ainsi en quatre parties identiques; la répartition des jours de la semaine est la même dans les mois correspondants de chaque trimestre et il est possible de représenter ce calendrier avec le tableau type d'un seul trimestre

	I.IV.VII.X.				II.V.VIII.XI.				III.VI.IX.XII.				
1	8	15	22	29	6	13	20	27	4	11	18	25	: Mercredi
2	9	16	23	30	7	14	21	28	5	12	19	26	: Jeudi
3	10	17	24	1	8	15	22	29	6	13	20	27	: Vendredi
4	11	18	25	2	9	16	23	30	7	14	21	28	: Samedi
5	12	19	26	3	10	17	24	1	8	15	22	29	: Dimanche
6	13	20	27	4	11	18	25	2	9	16	23	30	: Lundi
7	14	21	28	5	12	19	26	3	10	17	24	31	: Mardi

[1]) Cf. A. Jaubert, „Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques", *VT* III (1953) 250-264.

[2]) Cf. A. Jaubert, „La date de la dernière Cène", *RHR* CXLVI (1954) 140-173.

[3]) „The calendar of the Book of Jubilees, its origin and its character", *VT* V (1955) p. 37. 60. 63 (note).

A ce tableau proposé dans ma première étude et qui fait débuter ce calendrier au mercredi, M. MORGENSTERN en substitue un autre qui fait commencer l'année au mardi [1]). La différence des résultats vient de ce que M. MORGENSTERN distribue les mois d'un trimestre dans la séquence suivante: 31-30-30 au lieu de la séquence 30-30-31. Sur quel textes nous fondons-nous?

Le texte essentiel est celui de Jub. vi 23-32 [2]):

"On the new moon of the first month, and on the new moon of the fourth month, and on the new moon of the seventh month, and on the new moon of the tenth month are the days of remembrance, and the days of the seasons in the four divisions of the year. These are written and ordained as a testimony for ever. And Noah ordained them for himself as feasts for the generations for ever, so that they have become thereby a memorial unto him. And on the new moon of the first month he was bidden to make for himself an ark, and on that (day) the earth became dry and he opened (the ark) and saw the earth. And on the new moon of the fourth month the depths of the abyss beneath were closed. And on the new moon of the seventh month all the mouths of the abysses of the earth were opened, and the waters began to descend into them. And on the new moon of the tenth month the tops of the mountains were seen, and Noah was glad. And on this account he ordained them for himself as feasts for a memorial for ever, and thus are they ordained. And they placed them on the heavenly tablets, each had thirteen weeks; from one to another (passed) their memorial, from the first to the second, and from the second to the third, and from the third to the fourth. And all the days of the commandment will be two and fifty weeks of days, and (these will make) the entire year complete. And there is no neglecting (this commandment) for a single year or from year to year. And command thou the children of Israel that they observe the years according this reckoning—three hundred and sixty-four days . . .".

Les quatre „néoménies" citées dans ce passage avec tant d'insistance sont les premiers jours de chaque trimestre: 1/I, 1/IV, 1/VII, 1/X [3]). On ne voit vraiment pas comment on peut conclure de

---

[1]) *Ibid.* p. 60.

[2]) Cité d'après la traduction anglaise de CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T.* Oxford 1913.

[3]) La traduction *new moon* dans CHARLES est évidemment fautive puisqu' il est question de mois solaires. Cf. *VT* III (1953) 255 n. 1 et V (1955) 37 n. 1.

l'importance donnée au *premier* jour du mois à l'existence d'un *trente et unième* jour dans le *même* mois. Le premier jour possédant dans chaque mois le numéro *un* ne peut être considéré comme un jour intercalaire qui s'ajouterait au nombre normal des jours du mois, lequel dans les Jubilés comporte trente jours (cf. v 27); encore moins peut-il entraîner un jour intercalaire trente jours plus loin! Ce texte à lui seul ne nous indique pas la place du jour intercalaire qui, ajouté aux trois mois de trente jours, complète les treize semaines. Mais il est sûr que la division quadripartite de l'année invite assez spontanément à ne pas établir de rupture à l'intérieur de l'unité de temps que constitue un trimestre et à placer le jour additionnel entre chacune de ces unités de temps, c'est à dire à la fin du troisième mois, précisément à la *veille* de ce jour de mémorial que constitue le premier jour de chaque quart d'année — seul moyen d'ailleurs de vraiment mettre en relief ce jour de mémorial.

Qu'il en soit ainsi, nous en avons la confirmation par le *Livre des Luminaires* d'Hénoch qui défend lui aussi une année solaire de 364 jours. Le ch. lxxii qui décrit les trajets du soleil à travers les douze portes de l'année indique clairement que les mois de 31 jours sont le troisième mois (v. 13-14), le sixième mois (v 19-20), le neuvième mois (v. 25-26), le douzième mois (v. 31-32). M. Morgenstern le reconnait d'ailleurs et admet que les *Luminaires* d'Hénoch faisaient débuter l'année au mercredi [1]). Mais comment supposer que dans des milieux dont on connait par ailleurs les affinités et qui défendent en commun le même calendrier on ait pu accepter un tel décalage? Chevauchement d'un jour sur l'autre pendant le premier mois de chaque trimestre — d'où décalage d'un jour pour la grande néoménie trimestrielle et pour la Pâque — tandis que l'accord se rétablissait pour les deux autres mois! C'est oublier le caractère sacré, intouchable de ce calendrier, dont la profanation équivaut à la rupture même de l'Alliance (Jub. vi 35), dont la révélation est l'apanage des justes et des sages (cf. Hén. lxxxii 1-6).

Par ailleurs cette date du mercredi comme point de départ d'un comput n'est pas interchangeable et c'est sur ce point qu'il faut maintenant insister.

Le choix du mercredi se justifie par la création des astres au quatrième jour; c'est à partir de ce quatrième jour qu'ont commencé

---

[1]) *Ibid.* p. 60.

à courir les mois, les saisons, les années et les cycles, au déroulement desquels président les luminaires du ciel.

Cette manière de penser est attestée par la notice déjà souvent citée d'Al-Biruni sur les Magarya: „Abû-Isâ Alwarrak parle dans son *Kitâb al-Makâlât* d'une secte juive appelée Maghariba, qui prétend que les fêtes ne sont légales que lorsque la lune apparait pleine en Palestine dans la nuit du *mercredi* qui suit le jour du mardi, après le coucher du soleil. C'est là leur jour de Nouvel An. C'est à partir de ce moment que sont comptés les jours et les mois et que commence le cycle annuel des fêtes. Car Dieu a *créé* les deux grands luminaires le mercredi. De même ils ne permettent pas que la *Pâque* tombe un autre jour que le mercredi. Seulement les obligations et les rites prescrits pour la Pâque, ils ne les tiennent pour nécessaires que pour ceux qui vivent au pays d'Israël. Tout ceci est opposé aux coutumes de la majorité des Juifs et aux prescriptions de la Torah" [1]).

Or ce texte est loin d'être le seul à garantir le départ d'un comput au mercredi. Nous en trouvons d'autres attestations dans les *Pirké Rabbi Eliezer*; dans le *Talmud* de Babylone et chez Al-Biruni lui-même dans un tout autre contexte.

Dans *Pirké Rabbi Eliezer* une série de chapitres traitent de la création. A propos du quatrième jour de la création sont longuement décrits les cycles solaire et planétaire. Le grand cycle du soleil est de 28 ans; il comprend sept petits cycles, chacun de quatre ans. Le nombre des jours de l'année solaire est de 365 j. 1/4; les quatre saisons de l'année sont chacune de 91j., 7h. 1/2. Le premier cycle de quatre ans commence au début du *quatrième jour* à la *tequfah* [2]) de Nisan; le second cycle commence avec cinq jours de décalage (4 × 1j. 1/4) au début du second jour de la semaine; le troisième au début du septième jour et ainsi de suite au début des cinquième, troisième, premier et sixième jours. A la fin des sept cycles de quatre ans, „à la fin des 35 jours" (intercalés?) du grand cycle de 28 ans, le cycle de la *tequfah* recommence „*au début du quatrième jour*, à l'heure de Saturne, à l'heure où il fut *créé*" [3]).

---

[1]) Cité d'après la traduction de E. Sachau, *The Chronology of ancient nations*, Londres 1879, p. 278.

[2]) Solstice ou équinoxe. *Tequfah* de Nisan : équinoxe du printemps.

[3]) Cité et résumé d'après l'édition de Friedlaender, Londres 1916 p. 34-37. Certains passages sont obscurs et ont visiblement souffert dans la transmission du texte.

Un cycle solaire de 28 ans n'est pas chose inconnue dans le monde ancien [1]), mais l'intérêt ici est la division septénaire en sept cycles de quatre ans — avec nécessité d'intercaler 35 jours. Nous ignorons la manière dont étaient répartis ces 35 jours; mais il est évident qu'ils comblent exactement la différence qui existe entre 28 années de 364 jours et le cycle solaire de 365j. 1/4. Comme ils forment un nombre exact de semaines (cinq semaines), c'est un système d'intercalation qui conviendrait bien à un calendrier de type Jubilés [2]). Il semble que nous soyons là devant un type intermédiaire de calendrier où survivent les principes des Jubilés.

Les trajets de la lune doivent prendre aussi leur point de départ au début de la nuit du mercredi; mais il est difficile de préciser s'il s'agit ici d'une nouvelle lune ou d'une pleine lune comme chez les Magarya [3]). Pour concilier la durée des cycles solaire et lunaire on est amené à considérer un cycle de 84 ans. A ce moment-là soleil et lune coincideraient à nouveau „*au début de la veille du quatrième jour*, à l'heure de Saturne, *a l'heure où ils furent créés*" [4]).

Friedlaender estime, avec d'autres critiques, que les *Pirké Rabbi Eliezer* représentent une tradition palestinienne. Il signale en outre longuement les rapprochements littéraires qui existent — malgré des pointes polémiques — entre cet apocryphe et des œuvres comme les *Jubilés*, I et II *Hénoch*, les *Testaments des XII Patriarches*, *l'Apocalypse* syriaque *de Baruch*, le *Livre de la Sagesse*, le *Livre d'Adam et d'Eve* [5]). Si pourtant ces derniers ouvrages ont été transmis dans un milieu chrétien, ce sont des mains rabbiniques qui ont recueilli les *Pirké Rabbi Eliezer*, signe d'une base commune assez large pour un comput commençant au mercredi — mais nous allons retrouver cette doctrine en plaine tradition talmudique.

En *Berakhot* 59b est rapportée l'opinion d'Abaye, Amora babylonien (fin III°-début IV° s.). „Les rabbins enseignaient: En voyant le soleil dans sa *tequfah*, la lune dans sa force, les étoiles dans leur voie et les planètes suivant leur ordre, on dira: Que soit béni l'Auteur de la création. Quand cela se passe-t-il? Abaye disait: tous les 28 ans, quand le cycle revient et que la *tequfah* de Nisan arrive dans Saturne,

---

[1]) Cf. Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des Antiquités*, Chronologia 1129-1130.

[2]) Cf. *VT* III (1953) 254-255.

[3]) Voir *Pirké* . . . p. 43-50. Le mois commence certainement à la nouvelle lune, mais le texte n'est pas clair en ce qui concerne les conjonctions de la lune et du soleil.

[4]) *Ibid.* p. 49.

[5]) *Ibid.* Introd. p. xxi-liii.

dans *la nuit du troisième au quatrième jour*." Ce passage est inséré dans des bénédictions pour la création, référence implicite au texte de la Genèse. Le départ du cycle devrait se faire aussi à la pleine lune.

Un commentaire de Rashi sur ce passage prouve que la doctrine d'un cycle solaire de 28 ans, composé de sept cycles courts et débutant au mercredi, à la veille de l'équinoxe du printemps, n'a rien d'insolite dans le judaïsme. Elle remonterait au babylonien Samuel Yarḥina'ah (fin II° s.); mais elle devait être assez répandue puisque on signale qu'encore de nos jours serait pratiquée une bénédiction du soleil tous les 28 ans le premier mercredi de Nisan [1]).

Reste un texte important d'Al-Biruni dans un chapitre de sa *Chronologie des peuples orientaux* où il traite, non plus des doctrines particulières d'une secte, mais des computs juifs dans leur ensemble.

Après avoir mentionné plusieurs cycles juifs, Al-Biruni en vient à d'autres cycles appelés *tequfoth*, „la *tequfah* signifiant le commencement de chacune des quatre parties de l'année". Les Juifs calculent les intervalles entre deux *tequfoth*, soit d'une manière savante, identique à celle de Ptolémée, et dans ce cas les intervalles entre deux *tequfoth* sont irréguliers — soit d'une manière commune et dans ce cas l'intervalle entre deux *tequfoth* est de 91j. 7h. 1/2 [2]). Quelques pages plus loin Al-Biruni indique comment dans la pratique les Juifs calculent les *tequfoth* d'une année:

„Si les Juifs désirent trouver les quarts d'année, ou *tequfoth* d'une année quelconque, ils prennent les années de l'Ere d'Adam en y comprenant l'année courante, et les convertissent en cycles solaires (en les divisant par 28). Quant aux années restantes ils comptent pour chaque année 30 heures, c'est à dire 1j. 1/4. Ils négligent le nombre de semaines contenues dans cette somme, si bien qu'ils obtiennent finalement un nombre de jours inférieur à sept. Ces jours, ou bien ils les comptent depuis le *commencement de la nuit du mercredi*, ou bien ils les augmentent de 3 et comptent leur somme depuis le début de la nuit du dimanche. Cela les mène à la *tequfah* de Nisan, c'est à dire l'équinoxe du printemps de l'année en question . .

S'ils comptent la somme des jours depuis le *début de la nuit du mercredi*, c'est parce que certains d'entre eux affirment que le soleil fut créé le mercredi, le 27 de Elul, et que la *tequfah* de Tishri (équinoxe d'automne) a eu lieu à la fin de la troisième heure du jour le mercredi

---

[1]) Cf. *Jewish Encyclopedia*, Sun (Blessing of), XI 590-591.

[2]) *Chronology* . . . p. 162-163. Al-Biruni signale que de toutes manières les intervalles ne sont pas calculés avec une exactitude mathématique.

5 de Tishri. D'autre part ils font traverser au soleil les deux quarts d'année du printemps et de l'été en 182j. 15h., dans le cas où ils ne font pas les calculs avec une exactitude mathématique, comme nous l'avons vu auparavant. Maintenant si nous convertissons ces 182j.15h. en semaines, les jours disparaissent et nous obtenons seulement un reste de 15h. Si alors nous calculons en remontant depuis la *tekufah* de Tishri et que nous comptions ces heures, nous arrivons au début de la première heure de la nuit du mercredi. Et c'est de ce moment que part le comput dont nous avons parlé.

D'autres, parmi les Juifs affirment que le soleil fut créé dans la première partie du Bélier, au moment même d'où part le calcul des *tequfoth*, qu'il était en conjonction avec la lune . . ." [1]).

Dans ce texte, qui n'est pas toujours clair, se retrouvent des notions déjà rencontrées dans *Pirké Rabbi Eliezer*. Le calcul est encore basé sur la différence entre une année de 364 jours et une année de 365j. 1/4, soit 1j. 1/4 ou 30 h. Au bout de 28 années de 364 jours, la différence avec le cycle solaire forme un nombre exact de semaines. L'élimination, dans le calcul des *tequfoth*, du nombre exact de semaines formées par l'addition des 30 heures supplémentaires manifeste de toute évidence le souci que les calculs soient toujours rapportés à un point de départ qui est le même jour de la semaine; or ce point de départ est encore le début de la nuit du mercredi. Le dimanche, premier jour de la création, est secondaire par rapport au mercredi. C'est pourtant à partir de la nuit du dimanche que Al-Biruni établit la table des *tequfoth* qui suit ce passage, preuve que les Juifs comptaient communément à partir du dimanche; il est d'autant plus significatif que Al-Biruni éprouve la nécessité de signaler l'antériorité d'un comput au mercredi.

A quel mercredi se réfèrent les calculs? Sans doute à celui qui précède immédiatement l'équinoxe du printemps (1er §) [2]). Mais le § 2 superpose curieusement des conceptions hétérogènes l'une à l'autre.

---

[1]) *Ibid.* p. 168.

[2]) Puisque chaque année ce mercredi est en retard d'un jour 1/4 sur l'année solaire. L'équinoxe idéale se plaçait alors au 4ème jour de la création. Un départ au dimanche supposait la *tequfah* au 1er jour. Dans les textes chrétiens cités plus bas et qui s'inspirent de traditions juives, le monde a été créé à l'équinoxe du printemps, car le *premier* jour Dieu a partagé lumière et ténèbres *en parties égales* (Cf. *PG* 5, 1368; *PL* 13, 1108). D'autre part le calcul suppose qu'on connaisse la semaine où tombe l'équinoxe du printemps, sinon il faut, à partir de la 7ème année du cycle, ajouter de une à quatre semaines pour trouver la *tequfah* . . . Nous restons toujours perplexes sur la manière dont un tel comput intercalait en 28 ans ses 35 jours ou 5 semaines.

La création du soleil au mercredi y est datée du 27 de Elul; l'équinoxe d'automne se place huit jours après, un mercredi (Elul ayant 29 jours), le 5 de Tishri, à la fin de la troisième heure du jour, c'est à dire 15h. après le début de la nuit du mercredi 5. Pourquoi maintenant ce calcul en marche arrière de deux quarts d'année (printemps et été), sinon pour se reporter au point de départ du comput, à l'équinoxe du printemps? Mais ce point de départ semble inspiré d'un calendrier de type Jubilés avec ses unités de temps trimestrielles de 91 jours (quarts d'année) qui commencent au mercredi 1/I. En effet dans un calendrier juif à mois lunaires, en comptant en arrière depuis le début de la nuit du 5e jour de Tishri, on ne totaliserait jusqu'au 1er Nisan inclus que 181 jours [1]); dans un calendrier de type Jubilés l'intervalle entre les deux moitiés de l'année est de 182 jours. Nous nous trouverions ici devant la superposition de deux types de calendrier, l'un à mois lunaires, commençant en automne, l'autre de type solaire — à quatre saisons — commençant au printemps et dont il ne reste que des organes témoins.

Dans le § 3 l'auteur souligne que certains Juifs maintenaient que le soleil avait été créé dans la première partie du Bélier, donc à l'équinoxe du printemps. La tradition juive hésitait entre ces deux dates de la naissance du monde [2]).

Il semble donc que l'on puisse tirer de cette page deux conséquences importantes. La première est que dans un milieu juif ancien — antérieurement à l'usage auquel se réfère Al-Biruni — le point de départ du comput communément adopté était un mercredi, date de la création du soleil. La seconde, c'est que nous sont indirectement attestées — comme dans *Pirké Rabbi Eliezer* — des survivances d'un comput apparenté à celui des Jubilés.

Sur le premier point — c'est à dire la doctrine courante dans le judaïsme ancien d'un comput commençant au mercredi — le rapprochement des textes qui viennent d'être cités amène à une certitude: tradition palestinienne avec les *Pirké Rabbi Eliezer*, tradition babylonienne avec Abaye et Samuel Yarḥina'ah, survivance dans le rituel, témoignage d'Al-Biruni . . . . une telle convergence ne laisse

---

[1]) En additionnant 4 jours de Tishri, 3 mois de 29 jours (Elul, Tammuz, Iyyar), 3 mois de 30 jours (Abh, Siwan, Nisan).

Dans les *Pirké* soleil et lune furent créés le 28 Elul (p. 52); tradition qui contredit le départ du comput en Nisan (p. 35).

[2]) Cf. la discussion piquante de *Rosh Hashanah* 11a entre R. Jehosua et R. Eliezer. Pour Philon le monde a été créé au printemps (*Spec. Leg.* II 151-152), de même pour les auteurs chrétiens anciens.

pas de place au doute. On peut même affirmer que ce comput solaire partait du printemps, comme le montre le passage d'Al-Biruni, comme l'indiquent les bénédictions du soleil en Nisan, comme le disent clairement les *Pirké Rabbi Eliezer* [1]). Si nous n'avions que ces textes, la diversité d'origine des témoignages, en même temps que le caractère hétérogène de cette doctrine par rapport au calendrier rabbinique où l'année ne peut jamais commencer un mercredi, nous amènerait déjà à conclure à une origine très ancienne. Si maintenant nous mettons à part la question d'un cycle de 28 ans, dont il n'y a aucune trace visible dans le livre des Jubilés, et que nous nous en tenions seulement à la question du mercredi, la comparaison avec le comput Jubilés-Magarya nous amène encore à reculer l'origine de cette doctrine, car on ne peut admettre qu'un calendrier purement „sectaire" ait pu donner naissance à des traditions talmudiques et se perpétuer dans un rituel. Il faut donc remonter à une doctrine commune, antérieure au livre des Jubilés, ce qui s'accorde parfaitement avec une origine biblique. Quant au second point — les traces d'un comput apparenté à celui des Jubilés — on aimerait en trouver d'autres témoignages. Car autre chose est la doctrine commune d'un départ du comput au mercredi, autre chose le renouvellement *annuel* au mercredi du premier jour du premier mois, renouvellement qui suppose une année de 364 jours ou exactement divisible par sept.

Un comput de 364 jours se trouve attesté dans une couche importante de l'*Hénoch slave* [2]). L'intérêt de ce comput est qu'il n'est pas simplement un emprunt à l'Hénoch éthiopien, puisqu'il compte différemment le nombre des jours du mois. Il les compte même de deux façons: trajet du soleil et trajet de la lune [3]). Quels que soient les avatars qu'ait subis le texte, il est sûr que l'auteur tenait au chiffre final de 364 jours, qui permet seul que les mêmes fêtes tombent annuellement aux mêmes jours de la semaine.

---

[1]) Malgré la superposition de traditions signalée plus haut (n. 1 p. 42).

[2]) Ed. VAILLANT, *Le Livre des Secrets d'Hénoch*, Paris 1952 p. 13. 17. Il n'apparait pas justifié de voir dans l'Hénoch slave un écrit chrétien; il serait même difficile de prouver qu'il a été christianisé.

[3]) Pour chaque demi-année, en trajet solaire, un mois de 42 jours et quatre de 35 jours (total: 182 jours) (p. 13). Ce curieux comput donne à chaque mois un nombre exact de semaines, si bien que chaque mois commence par le même jour de la semaine; Jubilés et I Hénoch se contentaient du renouvellement trimestriel. En trajet „lunaire" pour l'année entière: 7 mois de 31 jours, 3 mois de 30 jours, 1 de 35 et 1 de 22 (total: 364 j.) (p. 15. 17). Comme ce trajet „lunaire" est impossible, CHARLES a pensé qu'il s'agissait d'un second comput solaire, *The Book of the Secrets of Henoch*, Oxford 1896 p. 18 n. sur xvi 2-3. Le texte est d'ailleurs défectueux.

Poznanski avait déjà sur ce point aligné une précieuse documentation. Il cite le sectaire Meswi al-Okhbari (seconde moitié du IX° s.) qui déclarait que la Pâque devait avoir lieu un Jeudi „afin que le Jour des Expiations tombât un samedi et fût ainsi un véritable sabbat des sabbats". Or ceci n'est possible que dans un calendrier de 364 jours. Il suffit d'avancer d'un jour le comput des Jubilés pour que la fête de Kippur qui tombe un vendredi soit reportée au samedi [1]). Cette „rectification", si l'on peut dire, ne s'explique que dans la perspective de ce calendrier et parait bien une réaction contre le mercredi de la Pâque.

D'ailleurs voici encore un témoignage sur le mercredi, recueilli par Poznanski. D'après Bar-Hebraeus un nommé Daniel, disciple du Caraïte Anan, aurait profané le sabbat et solennisé le mercredi; or dans un fragment manuscrit publié par Harkavy, un certain Al-Matari — qu'on songe à identifier avec le précédent Daniel — affirmait que la fête du 7ème jour devait avoir lieu le mardi, puisque selon Gen. i 14 (création des luminaires au 4ème jour) le calcul des jours devait commencer au mercredi [2]). Ceci recoupe exactement le comput des Jubilés où la fête du 7ème jour de la Pâque tombe forcément un mardi [3]).

Ainsi trouve-t-on le souvenir vivace du calendrier des Jubilés à la fois dans le milieu de l'Hénoch slave et chez des Caraïtes. Le souci commun des auteurs est évidemment celui des jours fixes de la semaine pour les diverses fêtes. C'est cet aspect du calendrier des Jubilés que nous voudrions maintenant considérer dans la seconde partie de cette étude, essayant de dégager toute indication éclairante sur l'origine, l'histoire, la postérité de ces jours liturgiques.

La fixité de ces jours liturgiques — nous l'avions vu dans une précédente étude [4]) — était antérieure au livre des Jubilés. En effet, en traduisant en jours de la semaine, suivant le tableau établi pour

---

[1]) „Philon dans l'ancienne littérature judéo-arabe", *REJ* L (1905) p. 18-19. Dans le même passage (p. 18) Poznanski sans aucune hésitation faisait du mois de 31 jours le *dernier* mois de chaque trimestre dans le calendrier des Jubilés.

[2]) *Ibid.* p. 17-18. Poznanski renvoie ensuite à plusieurs témoignages sur un comput solaire ancien (p. 19).

[3]) Lidzbarski avait cru lire dans des manuscrits de *L'histoire d'Ahikar* le chiffre de 8736 heures pour l'année, d'où 364 jours; mais pour conserver ce chiffre il faudrait une correction; les manuscrits portent 8763. cf. Nau, *Histoire et Sagesse d'Ahikar*, Paris 1909 p. 229.

[4]) *VT* III (1953) p. 258-261.

les Jubilés les dates exprimées dans l'Hexateuque par le numéro des jours et des mois, nous obtenions des résultats si surprenants qu'il fallait faire remonter à un calendrier sacerdotal ancien le comput des Jubilés, au moins en ce qui concerne la répartition des jours par rapport aux quantièmes du mois[1]). Cette méthode n'ignore pas la difficulté de discerner les couches diverses des documents sacerdotaux, mais c'est celle qui m'a paru la moins arbitraire. Comme les Jubilés — et plus encore! — le document sacerdotal met en relief l'importance fondamentale des *mercredi*, *vendredi*, *dimanche*. Le relevé de dates à numéros de jours et de mois dans l'œuvre du Chroniqueur (spécialement Esdras et Néhémie) conduisait au même résultat.

Quant à savoir si le livre d'Ezéchiel témoignait déjà de ce calendrier, nous avions constaté que l'application du tableau des Jubilés aux dates d'Ezéchiel suggérait plutôt une réponse positive [2]). On pourrait ajouter que la division quadripartite de l'espace attestée dans plusieurs passages d'Ezéchiel [3]) orientait vers une division du calendrier en quatre saisons. En effet les quatre zones célestes franchies par le soleil définissent précisément les quatre saisons de l'année. Nous serions proches de la certitude, si l'on pouvait prouver que les quatre êtres vivants de la vision du chap. i, qui désignent les quatre points cardinaux, représentent quatre constellations opposées à 90 degrés, comme on l'admet pour la vision correspondante de l'Apocalypse [4]).

Demeure le problème de l'origine de ces jours fixes de la semaine: 1er, 4ème, 6ème. Il est sans doute permis de présenter un essai de reconstruction. L'importance donnée à ces divers jours parait directement fonction de la place qu'ils occupent dans la semaine sabbatique. Le dimanche, premier jour de la semaine, lendemain du

---

[1]) Cette restriction vise principalement un système d'intercalations qui a pu varier entre le document sacerdotal et les Jubilés.

[2]) *VT* III (1953) p. 261.

[3]) Ez. i 8; xxxvii 9; xlii 16-20; xlvii-xlviii.

[4]) „On a remarqué que quatre constellations, à 90 degrés à peu près l'une de l'autre sur l'équateur (que les Babyloniens anciens considéraient plus que l'écliptique), toutes d'ailleurs contenant quelque étoile qui attire les yeux, sont le Lion et le Scorpion, diamétralement opposés, le Taureau et Pégase. Leurs noms sont très antiques; le Scorpion était d'abord un Homme-Scorpion, et Pégase, le cheval ailé, pouvait éveiller l'idée de l'Aigle, d'autant plus qu'il existe une autre constellation qui porte ce nom déjà à Babylone" Allo, *Saint Jean. L'Apocalypse*, Paris 1933 p. 72 sur Apoc. iv 7. Cf. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1953 p. 48.

sabbat, jour des départs et des initiatives nouvelles [1]). Vendredi, veille du sabbat, jour des arrivées et des rassemblements qui précèdent le sabbat [2]); le vendredi (parascève) devrait son importance à sa place terminale dans les jours actifs de la semaine et au fait qu'il est jour de préparation du sabbat. Reste le rôle prépondérant attribué au mercredi. Faut-il lier l'importance accordée au 4ème jour à une mystique, fort ancienne en Orient, du nombre 4, chiffre cosmique? (cf. les quatre parties du monde, les quatre points cardinaux, les quatre fleuves du paradis . . .) [3]). A quel mobile obéissait l'auteur de la première page de la Genèse en plaçant la création des astres au 4ème jour? Si l'on s'en tient au terrain de la semaine, l'importance du 4ème jour parait due à la place centrale qu'il occupe dans la semaine, équidistant des deux extrêmes [4]). Il est très possible que les divers jours de la semaine aient présenté un caractère faste ou néfaste comme certains jours du mois dans le calendrier babylonien [5]). En tous cas, tels qu'apparaissent les 1er, 4ème et 6ème jours, ils semblent

---

[1]) Gen. vii 11 départ de l'arche 17/II (dimanche); Esd. viii 31 départ d'Ahava 12/I (dimanche); Jub. xliv 1 départ de Jacob 1/III (dimanche).

[2]) Gen. viii 4 arrêt de l'arche sur le Mont Ararat 17/VII (vendredi); Ex. xvi 1 arrivée au désert de Sin 15/II (vendredi); Jos. iv 9 arrivée en Terre promise 10/I (vendredi); Esd. vii 9 arrivée d'Esdras à Jérusalem 1/V (vendredi) etc. . . .

[3]) Doit-on voir là une correspondance avec les quatre saisons du calendrier? On ne peut trouver que des parallèles lointains — et avec le 4ème jour *du mois*! A Babylone, le grand poème de la création *Enuma Elish* était lu en entier le 4ème jour de la fête du Nouvel An (4 Nisan). Pour l'Egypte, cf. PLUTARQUE: „On dit aussi qu'Horus, fils d'Isis, fut le premier qui, le 4ème jour du mois, sacrifia au soleil" (*Isis et Osiris* § 52).

[4]) Le début de la nuit du mercredi (mardi soir) est le point de la semaine le plus éloigné du sabbat dans les deux sens. Point central d'un aller-retour situé entre deux sabbats, il permet des rassemblements à trois jours de distance du domicile (Cf. L'immolation de la Pâque. Rapprocher Ex. iii 18 et v 3 et, de manière moins exacte, Jub. xviii 1-17). Le mercredi pouvait offrir le moins de risque de profanation du sabbat: „Les anciens *ḥasidim* avaient l'habitude de n'accomplir leur devoir conjugal que le mercredi, afin d'empêcher leurs femmes de souiller le sabbat" (*Nidda* 38 ab); vue fondée sur le calcul du nombre de jours entre la conception et la naissance (cf. le développement précédent dans Nidda) et sur l'idée qu'une naissance au jour du sabbat amenait à le violer; par contre le jour de naissance le plus heureux était certainement le mercredi (cf. STR-BILL. II 405). Les mariages se célébraient le mercredi pour les jeunes filles (*ibid.* II 398-399).

[5]) Cf. LABAT, *Hémérologies et ménologies d'Assur*, Paris 1939. On sait que les jours néfastes qui étaient d'abord au nombre de neuf se sont réduits ensuite aux jours du mois 7, 14, 19, 21, 28 (fondés sur un septénaire, le 19ème jour étant le 49ème - 7 × 7 - du mois précédent). Très tôt les Chaldéens mirent les jours de la semaine en relation avec les planètes (BIDEZ-CUMONT, *Les mages hellénisés* II 229 n. 1). Plus tard, chez les Elcéséens, il ne fallait rien entreprendre le 3ème jour de la semaine (HIPPOLYTE, *Elenchos* IX 16).

bien liés à la question de la semaine sabbatique et donc aux origines obscures du sabbat.

Or la semaine, comme unité de temps, ayant certainement précédé le calendrier de 364 jours, les jours privilégiés de la semaine peuvent parfaitement lui être également antérieurs. L'étude des LEWY met en lumière un calendrier de la pentécontade qui aurait existé en Orient à très ancienne époque [1]). S'il est bien difficile de reconstruire un calendrier continu de la pentécontade, il est du moins certain que la pentécontade existait comme unité de temps dans l'Orient ancien, or la base de cette pentécontade — unité majeure — était déjà la semaine — unité mineure [2]). Le caractère très stable de la semaine comme unité fondamentale de temps, porte à penser qu'elle a pu traverser des computs assez divers, toujours en entraînant avec elle ses jours privilégiés. C'est ainsi qu'elle serait entrée comme unité de base dans le comput sacerdotal et jubiléen: dans le „quart d'année" de 13 semaines et dans l'année de 364 jours qui étaient la meilleure manière de combiner un calendrier solaire avec la semaine préexistante. Ce comput prenait comme point de départ le mercredi, certainement en liaison très consciente avec le récit sacerdotal de la création.

Quoi qu'il en soit, essayons maintenant de recueillir quelques indices sur l'évolution de ce calendrier. Un élément nouveau a été jeté dans le débat par un passage des documents de Qumran (IQM II 2) où il est fait mention de 26 classes de prêtres contre les 24 classes de I Chron. xxiv 7-18. Ces 26 classes ne se justifient que dans un calendrier solaire; il n'y a là rien de surprenant étant donné les rapprochements déjà établis entre le calendrier de Qumran et celui des Jubilés. Mais les 24 classes de I Chron. ne se comprennent guère que dans un système de mois lunaires. Or comme dans l'œuvre du Chroniqueur nous avions trouvé trace des jours privilégiés de la semaine, il serait possible de discerner, à l'intérieur même de cette œuvre, une évolution d'un système solaire à un système lunaire. Si par ailleurs on arrive à dater la liste des familles sacerdotales contenues dans I Chron xxiv [3]) ce serait un élément intéressant de chronologie absolue.

---

[1]) „The origin of the week and the oldest west asiatic calendar", HUCA XVII (1942-1943) 1-152. Cf. MORGENSTERN, *ibid.* p. 37 sv.

[2]) Cf. les exemples de contrats babyloniens cités par LEWY, *ibid.* p. 47-49: rapprochements bibliques et rapprochements postérieurs également signalés (*ibid.* p. 78, 98, 103). Aux textes sur les Juifs alexandrins, joindre celui de SAADIA sur Juda l'Alexandrin (POZNANSKI, *ibid.* p. 26-27).

[3]) Cf. WINTER P., „Twenty six priestly courses", *VT* VI (1956) p. 216. DEREN-

Il faudrait poser aussi le problème du *Siracide* dont on connait les affinités avec les milieux sacerdotaux et qumraniens. Dans le texte grec actuel la lune donne le signal des fêtes et marque les temps (Sir. xliii 6-8). Le passage hébreu correspondant — assez confus — parait donner à la lune la fonction de déterminer les mois. En Sir. xvi l'hébreu précise que la lune est en son plein „*aux jours de fête*". Etant donné les suspicions qui pèsent le texte hébreu du Siracide, on serait curieux de savoir quelle édition pouvait posséder un milieu comme celui de Qumran [1]). Sans doute, comme nous le verrons plus loin, serons-nous amenés à séparer la question des jours de la semaine de celle d'un calendrier purement solaire, mais enfin ce serait là un témoignage d'un calendrier lunaire. Ainsi devrions-nous discerner divers courants dans les milieux sacerdotaux.

Le cas de I *Maccabées* n'est pas simple. Si le texte sur l'entrée de Simon dans l'Akra (xiii 51) le 23/II (un jour de sabbat) reste inquiétant [2]), les fêtes de la restauration du temple en iv 52 commencent le 25/IX (mercredi) et se terminent huit jours après, donc aussi un mercredi. En convertissant la date de la grande déclaration gravée sur les tables d'airain 18 Elul en 18/VI on retomberait sur un mercredi (I Mac. xiv 27). En vii 43 la poursuite des Juifs contre leurs ennemis dure une journée — or c'était le 13 Adar ou 13/XII (vendredi): se seraient-ils arrêtés au moment du sabbat? Il n'est donc pas impossible qu'une source importante du rédacteur de I Mac. trahisse encore l'utilisation de ce calendrier [3]). Mais on voit que ces différents textes: Chroniques, Siracide, I Maccabées soulèvent plus de points

---

BOURG remarque une prédilection inexplicable pour le *nombre* 52 dans les Chroniques du *Seder Olam Zouta* (descendants de David et de Zorobabel); or, „ce nombre n'a souvent aucune base historique, en d'autres cas il est en flagrante contradiction avec la vérité", *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* I, Paris 1867 p. 19, note.

[1]) Deux fragments hébreux du Siracide ont été retrouvés dans la grotte 2 (*RB* LXIII (1956) p. 54). Cet écrit ne peut cependant pas entrer en rivalité avec les Jubilés dont on aurait retrouvé déjà neuf manuscrits dans IQ (17-18), dans 2Q et 4Q (*ibid.* p. 54, 60).

[2]) Cette difficulté n'est peut-être pas insurmontable, comme je l'avais cru (*VT* III (1953) p. 263 n. 2). L'entrée de Simon, au son des instruments de musique et des chants liturgiques, la citadelle ayant été purifiée auparavant, a tout le caractère d'une fête religieuse qui pouvait ne pas comporter d'œuvre interdite le jour du sabbat.

[3]) La seule autre date précise est le 15 de Kislev (15/IX dimanche). La convergence de ces dates converties est pourtant surprenante, surtout si l'on compare aux dates de *Megillath Taanith* pour la même période. Cf. DERENBOURG, *ibid.* p. 442-444.

d'interrogation qu'ils ne permettent de conclusions fermes [1]). Encore une fois nous sommes obligés d'utiliser le témoignage extérieur d'Al-Biruni.

Voici une notice curieuse dans un chapitre où l'auteur traite des intercalations et de la détermination de la nouvelle lune: „Avant ce temps-là (= 200 ans après Alexandre) ils (les Juifs) avaient l'habitude d'observer les *Tequfoth*, c'est à dire les quarts d'années . . . et de les comparer avec la conjonction du mois auquel devait se rapporter la *tequfah* en question. S'ils trouvaient que la conjonction précédait la *tequfah* d'environ trente jours, ils intercalaient un mois en cette année; par exemple s'ils trouvaient que la conjonction de Tammuz précédait la *tequfah* de Tammuz, c'est à dire le solstice d'été d'environ trente jours, ils intercalaient en cette année un mois de Tammuz, si bien qu'il y avait un premier Tammuz et un second Tammuz. Ils opéraient de la même manière avec les autres *tequfoth* [2])". La date de deux cents ans après Alexandre nous reporte vers 150-125 av. J. C., si le chiffre est exact! Du moins l'affirmation est-elle fort intéressante pour nous qui connaissons les quatre saisons du calendrier des Jubilés. Jusqu'au milieu du 2d s. avant notre ère, les quarts d'années auraient été si bien considérés comme des unités de temps qu'on pouvait placer les intercalations entre ces divers quartiers. Al-Biruni fait peut-être allusion à un état antérieur du calendrier à mois lunaires, encore proche du système solaire; l'essentiel est l'affirmation d'un calendrier fondé sur l'observation des *tequfoth* jusqu'au milieu du 2d s. avant notre ère.

A un autre endroit Al-Biruni dresse la liste des jours où dans le calendrier juif il est impossible que tombent certaines fêtes de l'année. Le 1er Tishri, dit-il, ne peut tomber les 1er, 4ème et 6ème jours de la semaine, ni Kippur, les 1er 3ème, 6ème jours, ni la Pâque les 2ème, 4ème, 6ème jours [3]). La raison en est, poursuit-il, qu'il faut

---

[1]) Les dates d'Esther-converties-ne conviennent certainement pas au calendrier des Jubilés. Cf. Esther ix 15.

[2]) *Ibid.* p. 68. L'observation des „signes" célestes était fort importante pour les Jubilés. „Hénoch fut le premier à inscrire dans un livre les signes célestes d'après l'ordre de leurs mois, afin que les hommes pussent connaître les saisons des années selon l'ordre de leurs mois distincts" Jub. iv 17. Cf. Jub. xii 16. I Hén. lxxii 14, 20.

[3]) *Ibid.* p. 277. Le calendrier juif actuel interdit que le 1er Tishri tombe un dimanche, un mercredi, ou un vendredi pour éviter que le jour des Expiations tombe un dimanche ou un vendredi et que le 7ème jour des Tabernacles tombe un samedi (*Jewish Encyclopedia*, Calendar III 503). Pour le jour de la Pâque, un témoignage de Makrizi confirme celui d'Al-Biruni: „le 1er de Nisan n'est jamais

éviter deux jours chômés consécutifs et qu'un sabbat ne doit pas tomber la veille d'une fête qui exige une préparation. „C'est pourquoi on a essayé de construire le calendrier de façon que deux jours de repos ne se suivent pas [1])". Or dans le système sacerdotal le 1/VII tombe toujours un 4ème jour, la Pâque un 4ème jour, Kippur un 6ème jour, donc des jours prohibés par le calendrier juif usuel auquel se réfère Al-Biruni. C'est précisément dans ce contexte que se place la fameuse notice sur les Magarya; ils sont expressément cités parce qu'ils dérogeaient à la règle en célébrant la Pâque au mercredi. Nous saisirions là sur le vif un point de friction important entre le calendrier des Jubilés et le calendrier officiel, en même temps qu'une des raisons de l'opposition contre le calendrier sacerdotal ancien. Si l'on pense que dans ce dernier comput les jours des fêtes liturgiques étaient justement les 1er, 4ème, 6ème jours, on se rend compte du bouleversement opéré par la règle des deux jours chômés de suite. Il fallait que le motif invoqué fût sacré: la protection du sabbat. Les défenseurs du calendrier „légal" évitaient la profanation du jour saint. A la polémique „lunaire" se serait donc ajouté un conflit de jours de la semaine.

Puisque la mise en relief des 1er, 4ème, 6ème jours de la semaine est caractéristique du calendrier sacerdotal ancien, est-il possible, comme nous l'avons déjà fait, de dépister dans le judaïsme tardif des traces de ces jours liturgiques? Cette méthode qui parait simple se heurte à la difficulté majeure que, la numérotation sacerdotale n'étant plus utilisée dans l'usage courant, les rares textes qui offrent des dates les transcrivent normalement dans les divers calendriers officiels. Tel déjà le cas de I Maccabées. En vérité c'est un rituel qu'il nous

---

un lundi, un mercredi, ou un vendredi" DE SACY, *Chrestomathie arabe*, Paris 1826-1827 t. I p. 292. De même SAMUEL AL MAGRIBI (NEMOY, *Karaite Anthology*, New Haven 1952 p. 222). Avec des mois lunaires de 29 et 30 jours alternativement, un 15 Nisan au lundi entraîne un 1 Tishri au mercredi et donc Kippur au vendredi; un 15 Nisan au mercredi entraîne un 1 Tishri au vendredi et Kippur au dimanche.

[1]) *Ibid.* p. 278. La Pentecôte ne parait jamais avoir été l'objet d'une telle règle. Elle dut rester fort longtemps fixée au dimanche, comme le prouvent les revendications des Boéthusiens (*Menakhot* x 3). Cf. l'usage samaritain et l'usage caraïte (NEMOY, *ibid.* p. 50, 216, 222). Pour DERENBOURG, le „rétablissement" de la fête des Semaines avec interdiction de deuil en *Megillath Taanit*, signifie que la Pentecôte fut célébrée d'après la mode des Sadducéens jusqu'au moment où les Pharisiens, ayant le dessus la remirent (?) au 50ème jour après le jour de la Pâque (*ibid.* p. 444, n. 6). Voir JOSÈPHE, *Ant. Jud.* XIII viii 4: cette année là au moins, sous Jean Hyrkan, la Pentecôte fut célébrée le dimanche. Le caractère de 50ème jour de cette fête, fin de la pentécontade, lendemain des sept sabbats, dut lui donner une solide résistance aux transformations.

faudrait. La seule chose qu'on puisse espérer, c'est que des textes qui rapportent l'histoire sacrée du passé trahissent indirectement leurs habitudes liturgiques en projetant ces jours saints dans le récit. Mais peu d'auteurs ont le souci de ces datations caractéristiques des documents sacerdotaux. Daniel ne présente qu'une date: le 24/I vendredi (Dan. x 4); Judith une seule: le 22/I mercredi (Jud. ii 1). Etant donné les caractéristiques internes de ces deux œuvres, ces rencontres ne sont sans doute pas de simples coïncidences; mais comment se fonder sur une seule date? On trouverait des difficultés analogues pour des œuvres apparentées [1]). Le cas le plus clair reste les Testaments des XII Patriarches: Caath nait le 1/I mercredi au lever du soleil [2]); Nephtali réunit ses enfants le 1/VII mercredi [3]). Dans les *Dires de Moïse* (IQ 22 iii 10) les Hébreux furent vagabonds (dans le désert) jusqu'au 10ème jour (jour de l'Expiation) donc 10/VII vendredi (jour d'arrivée) [4]). Tout ceci est très sporadique. Le cas idéal était évidemment celui des Jubilés, tout entier fondé sur une défense du calendrier. Comme nous n'avions relevé jusqu'ici que les dates de déplacement des patriarches, voici un échantillon de la méthode appliquée à d'autres dates du même ouvrage:

Jub iii 17	Tentation d'Eve par le serpent	17/II	dimanche
Jub iii 32	Adam et Eve sortent du paradis	1/IV	mercredi
Jub vii 2	Célébration de fête	1/I	mercredi
Jub xii 16	Abraham reconnait le Dieu unique	1/VII	mercredi
Jub xiv 1	Dieu parle à Abraham	1/III	dimanche
Jub xv 1	Apparition à Abraham	15/III	dimanche
Jub xvi 1	Apparition des anges	1/IV	mercredi
Jub xvi 12	Conception d'Isaac	15/VI	dimanche
Jub xvi 13	Naissance d'Isaac	15/III	dimanche

Arrêtons ici ce tableau suffisamment parlant, où nous avons omis à dessein les dates du déluge. D'ailleurs les dates précédentes ne

---

[1]) I Hén. lx 1: vision 14/VII (mardi), veille de la fête des Tabernacles. II Hén. (cf. éd. VAILLANT p. 112-115 et 119): dates transposées dans un autre calendrier, sauf l'ascension d'Hénoch (1er Nisan).

Antiquités bibliques: ruine de Jérusalem 17/IV vendredi (xix 7); discours de Josué 16/III (lundi) lendemain de la fête des Semaines (variante 17/III) (xxiii 2).

Pirké Rabbi Eliezer (p. 359): Israël avait reçu les commandements le vendredi, 6 du mois, à la 6ème heure.

[2]) CHARLES, *The greek versions of the Testaments of the twelve Patriarchs*, Oxford 1908 p. 253 (fragment du mss du Mont Athos confirmé par le fragment araméen de Cambridge).

[3]) *Ibid.* Test. Nepht. i 2 (Variante curieuse: quatrième jour; serait-ce la traduction-incomprise-en jour de la semaine?).

[4]) *DJD* I p. 94. Cf. *Biblica* xxxvii (1956) 233.

doivent pas faire illusion; certaines se répètent, les néoménies trimestrielles y jouent un grand rôle, de même la fête des Semaines (15/III). En poursuivant cette enquête, les dates offriraient un peu plus de variété. Le grand Abraham meurt le jour de la fête des Semaines (dimanche) (Jub xxii 1) mais Déborah, nourrice de Rébecca ne mourra qu'un jeudi, le 23/VII (Jub xxxiii 30). La naissance des patriarches est répartie sur plusieurs jours de la semaine, mais il est certainement intentionnel que Lévi, dont le rôle est premier dans les Jubilés, naisse le 1er jour du 1er mois (mercredi) comme Caath dans les Testaments; Juda, comme Isaac, nait le jour de la fête des Semaines — fête de l'Alliance — dimanche. A Joseph dont la figure grandit dans la Hagada juive, est réservée la néoménie du 4ème mois (mercredi) [1]).

Ces exemples suffisent pour montrer que les principaux événements de l'histoire d'Israël sont mis en rapport avec le rituel. Ce procédé remonte loin, puisque le code sacerdotal lui-même scandait l'histoire „sainte" sur un rythme liturgique [2]); ainsi le déroulement des événements apparait-il tout entier sacralisé. Ce procédé, nous le devinons dans d'autres œuvres du judaïsme tardif, mais il se perd dans les sables en même temps que le système de numérotation sacerdotal. Or — le fait est capital — la véritable postérité de ces jours liturgiques, c'est dans le christianisme ancien qu'elle va se retrouver.

Les jours liturgiques du christianisme primitif sont en effet: mercredi, vendredi, dimanche. Ces jours reçoivent une signification nouvelle parce qu'ils commémorent la passion et la résurrection du Christ: mercredi et vendredi, jours de jeûne en souvenir de la passion; dimanche, jour anniversaire de la résurrection. Mais il ne fait pas de doute qu'ils étaient „prédisposés" à ces nouvelles fonctions. Ces rapprochements ayant été déjà signalés [3]), nous voudrions ici insister sur un apocryphe chrétien d'origine juive qui fournit par bonheur une application ingénue de la méthode des Jubilés. Il s'agit du *Livre d'Adam et d'Eve*, aussi appelé le *Combat d'Adam et d'Eve*.

---

[1]) Jub. xxviii 11-24. S'il n'y a pas d'erreur de transmission dans les manuscrits, Ruben et Asher sont nés le jour du sabbat; pourquoi cette disgrâce? (cf. n. 4 p. 46 à rapprocher de l'interdiction des rapports conjugaux un jour de sabbat en Jub. 1 8).

[2]) *VT* III (1953) 258-260.

[3]) *RHR*, *ibid.* p. 169.

Cet apocryphe, qui n'existe plus qu'en version éthiopienne et arabe, se daterait dans sa forme actuelle du 5ème ou 6ème siècle de notre ère mais visiblement le rédacteur a utilisé un large fonds de traditions juives qu'il rassemble dans cet ouvrage [1]). La première partie, la plus longue et la plus intéressante pour notre sujet, raconte l'histoire des origines jusqu'à Abraham, en insistant sur les combats d'Adam et d'Eve avec Satan, puis sur la légende de Melchisédec. L'auteur note les dates de plusieurs événements importants et fort heureusement il les donne souvent en clair, c'est à dire en jours de la semaine. Voici le relevé exhaustif de ces dates; les pages sont celles de l'édition MALAN:

A. Adam fut introduit le *vendredi* à la 3ème heure, transgressa le commandement à la 6ème heure, en sortit à la 9ème heure (p. 37-41 et p. 116).

B. „Adam mourut le 15ème jour de Barmudeh, après qu'on eut calculé l'épacte du soleil, à la neuvième heure. C'était un *vendredi*, le jour même où il fut créé et où il mourut, et l'heure à laquelle il mourut était celle où il sortit du jardin" (p. 116).

C. „La mort de Mathusalem eut lieu le 12 de Magabit, un *dimanche*" (p. 150).

D. Noé apporta dans l'arche le corps d'Adam „un *vendredi*, à la 2ème heure, le 27 du mois de Gembot" (p. 153).
Le même vendredi, embarquement général dans l'arche, successivement à la 3ème, 6ème et 9ème heure (p. 154).

E. Noé sortit de l'arche „le 27ème jour du mois de Gembot, un *dimanche*" (p. 158).

F. „Noé mourut un *mercredi*, le 2d jour du mois de Gembot sur la montagne où était l'arche" (p. 163).

A ces dates il faudrait joindre la seule qui soit donnée avec numéro de jour et de mois: „Le 1er jour du XIème mois furent vus les hauts des montagnes" (p. 157). 1/XI = vendredi. C'est le texte des LXX en Gen. viii 5; T.M. et Jubilés portaient 1/X mercredi.

Dans ces dates se marque cette fois la prépondérance du vendredi (ABD) avec insistance sur la division en heures liturgiques, évidemment en souvenir du vendredi de la passion. Adam meurt un vendredi à la 9ème heure (B) en vertu d'une raison typologique; tout

---

[1]) Trad. anglaise: MALAN, *The book of Adam and Eve*, Londres 1882. Trad. allemande: DILLMANN A., *Das christliche Adambuch des Morgenlandes*, Göttingen 1853. Cf. MIGNE, *Dictionnaire des Apocryphes*, I, Paris 1856 c. 297-392.

au long du livre Adam annonce le Christ à venir. Noter la mention de l'épacte, c'est à dire de l'intercalation qui permet de rattraper le cycle solaire. L'idée qu'Adam sortit du paradis le jour même où il y fut introduit se retrouve ailleurs (n. MALAN p. 211), mais ce n'est pas le tradition des Jubilés, qui font sortir Adam du paradis un mercredi, plusieurs années après y être entré (Jub. iii 32).

En D tout le monde est entré dans l'arche la veille du sabbat; il est probable que c'était déjà l'interprétation des Jubilés [1]).

Texte E: Dans les Jubilés Noé sortait de l'arche le 1/III, également un dimanche, début de la semaine (Jub. vi 1). Ici ce dimanche est le 27 du mois de Gembot, ce qui correspond bien à F (mercredi 2) mais non à D où la même date représente un vendredi; dans le système de l'auteur, la même date du mois ne correspond donc pas au même jour de la semaine.

Il existe également dans cet apocryphe une curieuse numérotation des jours qui part du vendredi où Adam et Eve sont sortis du jardin. Les jours mis en relief le sont pour des raisons chrétiennes, mais l'impression laissée est qu'il y a superposition christianisante à des données d'origine juive; les chiffres parfois interfèrent et la numérotation n'est pas exempte de confusion. Voici les exemples les plus marquants: cette fois c'est nous qui traduisons les numéros en jours.

Le 3ème jour après la sortie du jardin — donc *dimanche* — Dieu donne à Adam un témoignage à cause des trois jours que le Seigneur devait rester dans le sein de la terre (p. 33). Le 43ème jour — donc *vendredi* — Adam supplie Dieu de lui pardonner, mais ces 43 jours ne rachèteront pas l'heure où il a péché (p. 36-42). *Cinquante* jours s'écoulent depuis la sortie du jardin — donc jusqu'au *vendredi* inclus — alors Adam et Eve doivent passer 3 jours et 3 nuits sous un rocher pour figurer le séjour dans le tombeau (p. 55-57). Le 92ème jour après la sortie du jardin — donc un *vendredi* — vers la fin de ce jour, Adam offre un grand sacrifice sur lequel descend l'Esprit Saint (p. 82). Suit une nouvelle pentécontade — scandée par les sacrifices du *mercredi*, du *vendredi* et du *dimanche* — qui s'achève sur l'offrande du premier jour (*dimanche*) qui est aussi le 50ème (p. 83); et „en ce premier jour qui est la fin des sept semaines et qui est le 50ème jour" Dieu guérit Adam blessé par Satan (p. 84).

On aura remarqué les deux pentécontades et surtout l'importance

---

[1]) Jub. v 23. „Noé entra dans l'arche le 1er du 2d mois (vendredi) jusqu'au 16" (samedi) exclu?

du 92ème jour qui dans les Jubilés est le jour qui recommence un nouveau quart d'année, la néoménie trimestrielle; seulement, dans cette adaptation chrétienne, le 92ème jour n'est plus le mercredi, mais le vendredi; le sacrifice offert par Adam vers la fin de ce jour figure naturellement celui du Calvaire. Arrêtons-nous un instant à ce texte:

Dieu a accepté le sacrifice et Adam dit à Eve: „Faisons cela trois fois par semaine, le mercredi, le vendredi et le dimanche [1]) tous les jours de notre vie". Alors le Verbe de Dieu dit à Adam: „O Adam, tu as déterminé à l'avance les jours dans lesquels *les souffrances viendront sur moi*, quand je serai devenu chair, car c'est *le mercredi et le vendredi*. Quant au *dimanche*, j'ai *créé* en lui toutes choses et j'ai élevé les cieux. Et de nouveau par mon *élévation* en ce jour, je créerai de la joie et élèverai ceux qui croient en moi. O Adam, offre cette oblation tous les jours de ta vie" . . . Et Adam continua d'offrir cette oblation ainsi, trois fois par semaine, jusqu'à la fin des sept semaines. Et le premier jour (dimanche) qui est le 50ème jour Adam fit une offrande comme il en avait l'habitude.

Ce texte est un nouveau témoignage au sujet des trois jours de synaxe liturgique que sont les mercredi, vendredi et dimanche dans le christianisme primitif; il atteste également la tradition ancienne du début de la passion au mercredi.

En ce qui concerne l'application de la méthode des Jubilés, le cas du livre d'Adam et l'Eve est d'autant plus intéressant qu'il ne trahit pas d'influence littéraire directe — encore que certaines traditions se recoupent — mais il est le témoin d'un même milieu de pensée: l'histoire est tout entière liturgie; mais cette liturgie est précisément celle du lointain calendrier sacerdotal, avec glissement du mercredi au vendredi, car le centre en est désormais le Christ annoncé par tous les événements de l'histoire „sainte". Nous sommes donc en présence à la fois d'une continuité et d'une transposition. Mais d'autres textes vont confirmer cette mentalité commune dans le christianisme primitif; cette fois les jours liturgiques seront projetés sur la vie du Christ.

D'après Hippolyte Jésus est né un mercredi [2]); notation d'autant plus intéressante qu'Hippolyte conservait une tradition sacerdotale

---

[1]) Le texte éthiopien porte ici „sabbat" au lieu de „premier jour" (dimanche), mais Dillmann explique que ce mot „sabbat" suivant la coutume ancienne de l'église éthiopienne doit être traduit par „dimanche" (n. 45 p. 139).

[2]) In Daniel IV xxiii 3. *GCS* I (1897) pars 1 p. 242.

de la naissance du Christ, issu de Lévi [1]). Or, dans les Jubilés, Lévi lui-même et, dans les Testaments, son fils Caath étaient nés le 1/I, donc un mercredi, comme nous l'avons vu plus haut. La tradition dont témoigne Hippolyte nous donnerait ainsi la traduction en clair du jour de la semaine indiqué par les Jubilés et les Testaments.

Le *Livre arménien de l'enfance* situe l'annonciation au mercredi 15 Nisan [2]) — évidemment le jour de la Pâque. Or cette Pâque est assignée au mercredi. Il est difficile de ne pas voir là une continuité sur la tradition de la Pâque au mercredi, surtout si l'on songe que la Pâque ne pouvait tomber un mercredi dans le calendrier légal.

Le *Synaxaire arménien de Ter Israël* présente la tradition suivante à la date du 6 Janvier: „Trente ans après, en ce même jour du 6 Janvier, un jour de dimanche, Jésus vint au Jourdain pour être baptisé par Jean; il est né en effet un jeudi soir à l'heure où pointait le *vendredi*, jour où fut créé Adam; il fut annoncé le *mercredi* et fut baptisé le *dimanche*, jour de la création et de la résurrection" [3]). Cette fois la naissance du Christ est rapportée au vendredi; mais la raison en est clairement indiquée; le nouvel Adam naissait le jour même où fut créé le premier homme; le livre d'Adam et Eve nous avait déjà habitués à ces interférences de symbolismes.

Le rassemblement de ces quelques textes n'a aucunement la prétention d'être exhaustif [4]). Mais ces exemples suffisent à prouver une continuité certaine entre le christianisme primitif et les milieux juifs qui pratiquaient le calendrier sacerdotal ancien.

Cette continuité des jours liturgiques n'est pas, le seul signe d'un passage du rituel sacerdotal au rituel chrétien. L'origine des Quatre-temps s'explique par la division du calendrier ancien en quatre saisons. La grande querelle pascale du 2d s. provient d'un conflit entre deux systèmes dont l'un s'appuie sur les jours de la semaine, l'autre sur les jours du mois lunaire, opposition qui existait entre les deux calendriers juifs. Dans le calendrier chrétien comme dans le calendrier sacerdotal la Pentecôte est toujours fixée au dimanche [5]).

---

[1]) Cf. Mariès, „Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome" *Rech. Sc. Rel.* XXXIX (1951) *Mélanges Lebreton* I p. 381-396. Cf. pourtant n. 4 p. 46 qui peut apporter une restriction à l'hypothèse.

[2]) Amyot, *Evangiles apocryphes*, Paris 1952 p. 81.

[3]) *PO* 18, p. 195.

[4]) Cf. cette curieuse addition insérée dans un des manuscrits d'un fragment publié par Haussleiter et attribué par lui à un *Commentaire sur Matthieu* de Victorin de Pettau: „feria VI annunciatus, feria I natus, feria V baptizatus, feria VI passus" *CSEL* 49 (1916) p. xxiii.

[5]) Cf. *RHR*, ibid. 168-171.

Cependant le calcul de ces deux dernières fêtes, Pâques et Pentecôte, dans le calendrier chrétien pose un nouveau problème auquel nous ne pouvons donner dans l'état actuel des recherches qu'une réponse imparfaite. Comment s'est fait le passage du calendrier sacerdotal ancien au calendrier chrétien?

En effet le dimanche de Pâques dans le christianisme, stable quant au jour de la semaine est mobile quant au jour du mois: il dépend de la lune pascale. Quant à la Pentecôte chrétienne elle est calculée à partir du dimanche de Pâques, c'est à dire — en remontant au calendrier juif — à partir du sabbat intérieur à l'octave de la Pâque. Or le calendrier des Jubilés suppose que les calculs partent du samedi extérieur à l'octave; en suivant le comput des Jubilés elle serait célébrée huit jours plus tard. Sur ces deux points le calendrier chrétien — tout en maintenant la stabilité des jours de la semaine — s'apparente au calendrier légal et officiel.

Ceci pose la question de savoir si cette transmutation de calendrier s'est opérée en même temps que le passage du judaïsme au christianisme, provoquée par la fusion dans la communauté chrétienne primitive d'adeptes arrivant d'horizons diverse du judaïsme, ou bien si au contraire dans le judaïsme lui-même existaient des types de calendrier mitigé. En admettant que le calendrier de Qumran ait gardé purement et simplement le calendrier des Jubilés sans y apporter de variantes, il représenterait sur ce point le milieu le plus conservateur. Mais on conçoit fort bien que le calendrier sacerdotal ancien auquel devaient être attachés des milieux fidèles de diverses nuances ait pu donner naissance à des types mitigés, où l'on gardait jalousement la célébration liturgique fixée aux jours de la semaine, et où pourtant, pour faciliter les relations avec les autres juifs et pour se moins séparer de la liturgie célébrée au temple, on avait trouvé l'accommodement de fêter les fêtes liturgiques dans la même semaine que les autres juifs — donc avec ajustement aux phases lunaires — mais non pas aux mêmes jours. Ainsi les fêtes se recoupaient-elles du moins dans leur octave. Cette hypothèse rendrait bien compte de la tradition chrétienne qui place la Cène célébrée par Jésus au mercredi de la semaine où la Pâque légale correspondante se situait au samedi [1]). En ce cas, ces milieux juifs auraient abandonné, même

[1]) En ce qui concerne la Pentecôte, Samaritains et Caraïtes, qui la célèbrent au dimanche, la calculent d'après le sabbat intérieur à la fête de Pâque (pour les Caraïtes, cf. de Sacy, *Chrestomathie* I p. 320 n. 35). Mais il reste des traces d'une hésitation. Les Falashas la rejettent au 12 Siwan calculant donc à partir du dernier

dans l'usage liturgique, le comput avec numérotation des jours et des mois, qui ne serait plus demeuré chez eux qu'à l'état de souvenir archaïque.

De toutes manières, il est sûr que les jours privilégiés de la semaine ont survécu au calendrier de 364 jours, auquel d'ailleurs ils ne devaient pas être essentiellement attachés, comme nous l'avons suggéré plus haut. Peut-être étaient-ils liés tout autant à la mesure de temps qu'était la pentécontade [1]), mais la stabilité de ces jours liturgiques les rendait capables de se dégager de ces supports et de ces encadrements momentanés. L'étape représentée par le calendrier de 364 jours a pu être franchie dès le judaïsme.

A ce problème difficile à résoudre se rattache évidemment la question lunaire qui est fort complexe. On se demande en effet quel rôle pouvait jouer la lune dans un comput comme celui des Jubilés [2]). Cet ouvrage modifiait intentionnellement le texte du récit sacerdotal de la création (Gen. i 14) où la lune était mise sur le même pied que les autres luminaires pour servir de signe "aux temps (*mwʿdy*), aux jours, aux années" [3]). Les Jubilés donnaient au soleil seul fonction „d'être un grand signe sur la terre pour les jours, les sabbats, les mois, les fêtes, les années, les sabbats d'années, les jubilés et pour tous les temps de l'année" (Jub. ii 9). Ce texte s'explique par la polémique violente suscitée par l'adoption en Israël d'un calendrier à mois lunaires, mais il ne suppose pas forcément qu'on n'ait eu aucun souci de retrouver à un moment quelconque une conjonction avec la lune. Car il est frappant que presque tous les textes qui soutiennent une origine du comput au mercredi (Eliézer, Abaye, Magarya — même Al-Biruni) font allusion à une conjonction avec la lune. On sait également combien l'Hénoch éthiopien en

---

jour de la fête (cf. Morgenstern, *ibid.* p. 51). M. Szyszman, qui a bien voulu vérifier l'édition russe de Harkavy, me signale un complément au texte cité plus haut sur Meswi al Okhbari. „Meswi affirmait que la Pentecôte doit être fêtée le dimanche, mais *il ne savait pas exactement quel dimanche*. C'est pourquoi il la fêtait avec la masse commune".

[1]) Cf. dans le *livre d'Adam et d'Eve* le passage cité sur la pentécontade scandée par les sacrifices des mercredi, vendredi, dimanche.

[2]) Cf. *VT* III (1953) 255.

[3]) Il n'est pas fait allusion aux mois. Le rôle de la lune dans le récit de la création peut se limiter à séparer le jour de la nuit (Gen. 1, 14) ou à éclairer la nuit (Gen. 1, 16); il n'est pourtant pas exclu qu'elle serve aux *mwʿdym* (temps fixés), cf. Ps. civ 19. Ceci poserait le problème de l'unité de ce texte et du document sacerdotal. Mais pourquoi même le calendrier le plus „solaire" aurait-il évité tout essai de conjonction avec la lune? Les textes qui suivent semblent prouver le contraire.

étudie avec soin les trajets, de même l'Hénoch slave [1]). La raison clairement exprimée dans quelques textes [2]) est de retrouver ce qui se passa au 4ème jour de la création où soleil et lune commencèrent conjointement leurs révolutions. Mais il fallait pour que la lune fût en mesure d'accomplir dignement ses fonctions que le départ se fît avec une pleine lune; c'est bien ce qu'affirment expressément les textes concernant les Magarya, de même Abaye [3]).

Or cette idée juive d'une lune créée pleine au 4ème jour de la création se retrouve chez les auteurs chrétiens; seulement chez eux ce 4ème jour de la création est celui dont la Pâque est l'anniversaire. Tel le *De Pascha Computus*: „La lune créée quinzième le V des calendes d'Avril" [4]) ou Q. Julius Hilarianus: „Le 4ème jour, c'est à dire le V des calendes d'Avril la lune a été créée vers le soir quatorzième afin d'éclairer les ténèbres de cette première nuit . . . Dieu a voulu que la semaine de la Pâque commençât à la quatorzième lune vers le soir afin que lorsque luirait le jour de la Pâque qui est le premier de cette même semaine, la quinzième lune fût pour eux le premier jour des Azymes" [5]). De ces derniers textes se dégage encore indirectement — mais pour des raisons lunaires cette fois — que le jour idéal de la Pâque devait être un mercredi, anniversaire de la pleine lune du jour de la création. Est-ce une survivance inconsciente d'un souvenir de la Pâque au mercredi? La tradition chrétienne était d'ailleurs loin d'être unifiée [6]).

---

[1]) Sauf en admettant la conjecture de Charles (n. 3 p. 43).

[2]) *Pirké* p. 49. Référence à la création dans le contexte de la citation d'Abaye. Textes de Qirqisani et Al-Biruni sur les Magarya (*VT* III p. 252).

[3]) Incertitude pour les *Pirké* (cf. n. 3 p. 39).

[4]) *CSEL* III 3 p. 253. Le monde avait été créé à l'équinoxe du printemps le VIII des calendes d'Avril (25 Mars) d'après la date officielle du calendrier julien. Le 1er jour de la création étant un dimanche, naturellement, les astres avaient commencé leurs révolutions le mercredi V des calendes d'Avril.

[5]) *Expositum de die Paschae*, *PL* 13, 1109. Voir aussi le récit savoureux d'un synode qui aurait été tenu à Césarée par Théophile: discussion entre évêques sur la date de Pâques. La lune a été créée pleine, comme il se doit, mais il n'est pas dit que ce fut au 4ème jour (*PG* 5, 1368).

[6]) En effet plusieurs courants interfèrent: 1) le jour de Pâques, célébré un dimanche, est mis en rapport avec le 1er jour de la création, comme étant la nouvelle création, donc anniversaire de la naissance du monde (Cf. *PG* 5, 1369; *Livre d'Adam et Eve* p. 82; Eusèbe, *PG* 24, 697); 2) la mort du Christ, suivant la date la plus ancienne que nous connaissions, celle d'Hippolyte (table pascale et *in Dan.* IV xxiii 3), doit tomber un vendredi 25 Mars, donc en coïncidence avec l'équinoxe du printemps. Ainsi la mort du Christ rachetait-elle le monde en l'anniversaire du jour même de la création. D'où la date de l'Annonciation, le Christ n'ayant pu passer sur terre qu'un nombre parfait

Les auteurs juifs et chrétiens que nous avons cités sont d'accord pour un départ du comput à l'équinoxe, mais pour les premiers il parait bien se situer au début du mois, pour les seconds au 15 du mois (la Pâque). Les premiers auraient-ils donc supposé une pleine lune au début du mois? [1]). Le fait est surprenant mais non pas dépourvu de témoins [2]). Y a-t-il eu là erreur d'interprétation?

Quoi qu'il en soit, les préoccupations „lunaires" des textes juifs qui gardent la tradition du mercredi, le fait surtout que la fête chrétienne de Pâques, si loin qu'on puisse remonter, a toujours eu quelque relation avec la lune porte à penser que le calendrier chrétien héritait d'un type de calendrier juif déjà mitigé. Mais nous ne manions ici que des probabilités.

Il demeure donc des obscurités. Pourtant au terme de cette étude paraissent s'imposer quelques conclusions fermes.

Le départ d'un comput solaire au mercredi à l'équinoxe du printemps, fait partie d'une couche très ancienne du judaïsme; par référence au 4ème jour de la création, il devait aussi être le point de départ idéal d'une pleine lune.

Les jours privilégiés de la semaine appartenant à un rituel sacerdotal ancien — mercredi, vendredi, dimanche — débouchent dans la tradition chrétienne primitive comme un prolongement de cette liturgie sacerdotale et en opposition marquée avec le calendrier légal. Ils représentent un aspect important du passage du calendrier sacerdotal dans le christianisme.

Ainsi s'éclairent les lointaines origines de la liturgie chrétienne. Ainsi se dessine l'encadrement rituel d'une tradition de la Cène au mardi soir.

POST-SCRIPTUM

Cet article était rédigé quand M. Milik a fait sa communication du 28 Août

---

d'années (cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1902 p. 262-263). Ces divers symbolismes n'étaient pas favorables au maintien de la tradition d'une Pâque au mercredi.

[1]) Les textes sur les Magarya l'affirment.

[2]) Du côté chrétien: „Lorsque il n'y avait pas encore eu de loi donnée par le Seigneur tout-puissant, les hommes hésitaient assez souvent sur le cours de la lune. Les uns appelaient premier jour de la lune la pleine lune, *telle qu'elle était sortie pour le monde sur l'ordre de Dieu*, les autres étaient d'un autre avis" Q. Julius Hilarianus, *ibid.* c. 1107. Du côté juif: Poznanski cite Yefet et Yeschoua b. Yehouda qui parlent d'anciens Juifs partisans de la pleine lune au début d'un mois (*REJ*, XLIV (1902) p. 171 et n. 3). Le glossateur des paroles de Yefet a compris que les „Sadducéens" faisaient aussi commencer le mois à la pleine lune (p. 172). Quels sont ces „Sadducéens"?

1956 au Congrès de VT (Strasbourg). Un calendrier liturgique vient d'être découvert dans la grotte 4 Q. Il donne les dates de service, à tour de rôle, des familles sacerdotales et les dates des fêtes liturgiques. Ces dates sont toujours exprimées en jours de la semaine et parfois en jours du mois. Les jours liturgiques tombent les *mercredi*, *vendredi* et *dimanche*. La Pâque est célébrée le mardi soir. L'offrande de la gerbe a lieu le 26/I, un dimanche. Le Nouvel An 1/VII tombe un mercredi; la fête des Expiations un vendredi (10/VII); la fête des Tabernacles un mercredi (15/VII). Confirmation décisive des résultats trouvés par l'étude des Jubilés. Par ailleurs, occasionnellement, des dates historiques et non liturgiques sont exprimées dans le calendrier courant à noms de mois babyloniens, ce qui atteste bien à basse époque le caractère archaïque et purement liturgique du calendrier sacerdotal ancien. M. Milik a bien voulu me préciser oralement que la paléographie daterait ces fragments liturgiques de la première partie du premier siècle de notre ère.

DIE VÖLKERWALLFAHRT ZUM ZION

Jes. ii 1-5

VON

HANS WILDBERGER

Zürich

Wie kaum bei einem andern Abschnitt in Jes. i-xxxix gehen die Meinungen darüber auseinander, ob das prophetische Wort vom kommenden Völkerfrieden, da die Nationen nach dem Zion strömen werden, von Jesaja, dem Sohn des 'Amoṣ herzuleiten sei. Freilich, wer der Meinung ist, dass Jesaja nicht versucht habe, das Geheimnis der Zukunft zu lüften, sondern sich nur mit den Problemen seiner Gegenwart befasst habe [1]), wird mit seinem Urteil über Jes. ii 1ff. bald bereit sein. Aber schon Bernhard Duhm [2]) ist für die Echtheit von ii 2-4, ix 1-6 und xi 1-8 eingetreten und ist damit auch unter kritischen Exegeten nicht allein geblieben. Die allzu einseitige Auffassung, dass die Propheten der vorexilischen Zeit nichts denn Künder eines sich im gewöhnlichen Ablauf der Geschichte vollstreckenden Gerichts gewesen seien, hat einem differenzierteren Bild weichen müssen, in dem Worte vom kommenden Heil in einer von der gegenwärtigen Zeit grundsätzlich verschiedenen Zukunft durchaus ihren Platz finden. Mit dieser allgemeinen Wendung in der alttestamentlichen Forschung, ist nun allerdings über die Authentizität von Stellen wie Jes. ii 1ff noch nichts entschieden, und es bleibt die Aufgabe, in sorgfältiger Einzelarbeit Klarheit darüber zu gewinnen. Die Frage ist bei unserm Abschnitt dadurch kompliziert, dass Jes. ii 2-4 fast wörtlich in Mi. iv 1-3 wiederkehrt, während der Abschluss des Wortes im Jesaja- und Michabuch [3]) nicht identisch ist, sodass drei Möglichkeiten erwogen werden müssen: ob der Abschnitt jesajanisch oder ob er michanisch ist oder ob es sich um eine anonyme Heilsweissagung handelt, die — je verschieden ergänzt — von zweiter Hand in die beiden prophetischen Schriften eingeschoben worden ist.

---

[1]) Cf. R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, London 1953, S. 438: „Concerned with the problems of the living generation of his people, Isaiah did not attempt to pierce the mystery of the future."

[2]) B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, Göttingen. 1902.

[3]) Jes. ii 5, bzw. Mi. iv 4+5.

I

Wir geben zunächst die Übersetzung des unter Berücksichtigung der Michastelle emendierten Textes:

1 Das Wort, das Jesaja, der Sohn des 'Amoṣ über Juda und Jerusalem geschaut hat: [1])

2 Am Ende der Tage wird der Jahweberg festgegründet sein [2]) als Haupt der Berge und über die Hügel erhaben [3]) und Nationen werden zu ihm hinströmen 3 und viele Völker hingehen und sagen [4]):

Kommt, wir wollen hinaufsteigen zum Jahweberg, zum Haus des Gottes Jakobs, dass er uns belehre über seine Wege und wir wandeln in seinen Pfaden. Denn von Zion geht Weisung aus und das Jahwewort von Jerusalem.

---

[1]) Die LXX liesst v. 1: Ὁ λόγος ὁ γενόμενος παρὰ κυρίου πρὸς Ησαίαν υἱὸν Αμως. Aber vom „Schauen" von Worten bzw. vom Jahwewort ist auch in Jes. xiii 1, Am. i 1, Mi. i 1 und Hab. i 1 die Rede. Angesichts dieser Parallelen darf man den masoretischen Text in Jes. ii 1 nicht nach der LXX ändern. Die Formel verrät, dass es den Redaktoren der prophetischen Bücher zum Dogma geworden ist, dass die Propheten ihre sämtlichen Worte in Visionen empfangen haben.

[2]) In Mi. iv 1 steht נכון erst vor בראש, die LXX des Michatextes scheint es zwiefach wiederzugeben: an der Stelle des Jesajatextes mit ἐμφανές, an der des masoretischen Michatextes mit ἕτοιμον. Das יהיה fehlt in der LXX, es stösst sich in unerträglicher Weise mit dem והיה zu Beginn des Verses und muss gestrichen werden. — בית vor יהוה fehlt ebenfalls in der LXX (auch bei Micha), mit Recht, denn der Ausdruck הר־בית־יהוה findet sich sonst im Alten Testament nicht. בית dürfte von Mi. iii 12 her, wo vom הר־הבית die Rede ist, in den Text gekommen sein. Die LXX liest allerdings nach τὸ ὄρος τοῦ κυρίου noch καὶ ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ, aber das ist unmöglich (gegen Duhm und Marti), weil im folgenden nicht von der Höhe des Tempels, sondern der des Jahweberges gesprochen wird. Wie nahe Spätern der Einschub von בית lag, zeigt das Targum, das in Vers 3 nach טור (=hebr. הר) ebenfalls בית eingefügt hat. — Ich lese also die erste Zeile von Vers 2: והיה באחרית הימים הר־יהוה נכון.

[3]) בראש ההרים hat den Exegeten Mühe gemacht. Soll man übersetzen: „auf dem höchsten der Berge" (Marti, *das Buch Jesaja*, Tübingen 1900) oder „auf dem Haupt der Berge" (Duhm, *aaO*)? Aber diese Uebersetzung ist nur möglich, wenn man, der LXX folgend, „Haus unseres Gottes" als Subjekt annimmt, denn die Meinung des Textes ist doch kaum, dass der Tempelberg auf die übrigen Berge aufgetürmt werde. Das ב muss vielmehr als ב essentiae gefasst werden: Der Jahweberg wird zum Haupt der Berge werden (cf. GK § 119 i und Joüon § 133c, ferner Gray, *The Book of Isaiah*², Edinburgh 1928). — Nach ונשא folgt bei Micha noch הוא, das aber kaum ursprünglich ist, was auch von עליו gilt, das der Michatext für אליו liest. — Statt כל־הגוים bietet Mi. iv 1 nur עמים, liest dann aber in v. 2. גוים statt עמים in Jes. ii 3a. Das כל ist spätere Hypertrophie, die umgekehrte Reihenfolge von גוים und עמים findet sich auch in Mi. iv 3 (gegenüber Jes. iv 4). Überall, wo in echten Jesajaworten גוי und עם in Parallele stehen, hat גוי den Vortritt (cf. unten S. 73 f.).

[4]) ואמרו ist kaum zu entbehren, obwohl es über das Vermass hinausschiesst.

4 Und er wird Recht sprechen zwischen den Nationen und für viele [1]) Völker Rechtshelfer [2]) sein [3]).

Dann werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen [4]) schmieden und ihre Spiesse zu Winzermessern.

Kein Volk wird mehr gegen ein anderes das Schwert erheben und den Krieg werden sie nicht mehr lernen.

5 Haus Jakobs, auf, lasst uns wandeln in Jahwes Licht! [5])

Der einleitende Vers 1 ist zweifellos nicht als Überschrift über Vers 2ff zu verstehen, er fehlt an der Parallelstelle des Michabuches, und „über Juda" wäre sinnlos, bezöge er sich nur auf den folgenden Abschnitt. Es herrscht denn auch weitgehende Übereinstimmung darüber, dass der Vers ursprünglich die Einleitung zu einer jener kleineren Sammlungen darstellt, aus denen das jetzige Jesajabuch in seinem ersten Teil zusammengesetzt ist [6]). Aber auch v. 5 ist aus-

---

[1]) für רבים bietet der Michatext עצומים.

[2]) Bei der Wiedergabe von הוֹכִיחַ gehen die Exegeten auseinander: Entscheidung geben (Duhm und Marti), to give decisions (Gray). Recht sprechen (Guthe in Kautzsch[7]), Bescheid erteilen (Nägelsbach, *der Prophet Jesaja*, Bielefeld und Leipzig 1877), Weisung geben (*Neue Zürcher Bibel*), schlichten (Procksch, *Jesaja* I, Leipzig 1930), Entscheidung geben (V. Herntrich, *Der Prophet Jesaja*, Göttingen 1950) u.s.w. Die Grundbedeutung ist zurechtweisen. V. Maag (*Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, Leiden 1951, S. 152ff) hat herausgestellt, dass הוֹכִיחַ eine bestimmte Funktion innerhalb der Rechtsgemeinde Altisraels meint: die „öffentliche Zurechtweisung und schonungslose Klarlegung der schändlichen Ränke" grosser Herren, die sich der Verantwortung zu entziehen suchen. Der מוכיח (Jes. xxix 21) ist demnach der Rechtssasse, der den gewalttätigen Rechtsverdrehern ihr Handwerk aufdeckt und sie öffentlich zurechtweist. Die Präposition ל hat in Jes. xi 4 den Sinn von „zugunsten von" (nähmlich der Armen im Lande), während in Prov. xv 12 und xix 25) damit das direkte Objekt eingeführt wird (cf. Joüon § 125 k). Hier wird dieselbe Bedeutung wie in xi 4 vorliegen. Dann kann die oben (Anm. 1) erwähnte Lesart des Michatextes nicht richtig sein.

[3]) Nach 4a ist im Michabuch noch עד־רחוק hinzugefügt (LXX ἕως εἰς γῆν μακράν) Dieser Zusatz sprengt nicht bloss das Metrum, sondern widerspricht der Anschauung, dass die Völker nach dem Zion kommen.

[4]) Die genaue Bedeutung von אתים in 4b ist nicht zu fassen. Akk. ittû heisst Pflugbaum, die LXX übersetzt mit ἄροτρα, die meisten Versionen denken an das Pflugeisen, Symmachus in 1 Sam. xiii 20 an den Karst.

[5]) Wie das כי zu Beginn von v. 6 zeigt, will v. 5 zu 6ff. überleiten und ist erst sekundär an die Heilsweissagung ii 2-4 angefügt worden (Cf. Douglas Jones, „The Traditio of the Oracles of Isaiah of Jerusalem", *ZAW* 1955, S. 240)

[6]) Auch Jesaja kann Juda und Jerusalem nebeneinander nennen. Wo er es tut, nennt er aber immer die Hauptstadt zuerst (iii 1, 8, v 3, xxii 21). Die Statistik beweist (cf. Jones, *aaO* S. 239), dass die Reihenfolge Juda und Jerusalem erst in exilischer und nachexilischer Zeit aufkommt. Der vorexilischen Zeit ist es noch bewusst, dass Jerusalem eine politische Grösse für sich ist, nämlich Kronbesitz der Davididen neben ihrem Königtum über den Stamm Juda (cf. A. Alt,

zuscheiden, wenn man das Verheissungswort in seinem ursprünglichen Bestand abgrenzen will. Auch er fehlt im Michabuch, er ist prosaisch und stellt einen paränetischen Zusatz zu v. 2-4 dar: Wenn schon die Völker nach Jerusalem strömen, um sich in den Wegen Jahwes belehren zu lasssen, so hat das „Haus Jakobs" erst recht allen Grund, in dem auf dem Zion geoffenbarten Licht zu wandeln.

So bleiben also zunächst als ursprünglicher Bestand des Wortes die Verse 2-4. Ob in Micha iv 4+5 der echte Schluss erhalten ist, wird später zu prüfen sein.

II

Lässt es sich beweisen, dass das Wort entweder von Micha oder von Jesaja stammt? NÄGELSBACH konnte einst schreiben: „Dass diese Stelle aus Micha entlehnt sei, ist jetzt von fast allen Auslegern anerkannt."[1]) Er selbst hat diese Auffassung eingehend begründet: Durch das Vokabular sei das Stück enger mit dem Micha- als mit dem Jesajabuch verbunden, der Text sei bei Micha besser erhalten und Mi. iv 1ff schliesse inhaltlich eng an das Ende des 3. Michakapitels an. Aber mit der Wortstatistik muss bei einem solchen Stück, bei dem der Verfasser, wer er auch gewesen ist, sich eng an das traditionsgegebene Hoffnungsgut Israels anlehnte, sehr sorgfältig umgegangen werden, zumal man ja keineswegs das ganze Michabüchlein für den Propheten in Anspruch nehmen kann. Unversehrt ist das Wort auch im Michabüchlein nicht auf uns gekommen, ganz abgesehen davon, dass der Zustand eines alttestamentlichen Textes über seine Authentizität nichts auszusagen vermag. Was aber den Zusammenhang zwischen dem Ende des 3. und dem Anfang des 4. Kapitels des Michabuches anbelangt, so scheint er wohl durch das Stichwort „Zion" gegeben zu sein, aber der Inhalt der beiden Stücke schliesst einander geradezu aus. Nach Mi. iii 12 ist eine Heilsweissagung wie iv 1ff undenkbar. Gewiss kennt auch Micha eine Hoffnung für Juda über das von ihm erwartete Gericht hinaus, aber gerade nicht eine solche für Jerusalem, bei dem er die Wurzel allen Übels sieht [2]). Die Zeitgenossen Jeremias, die sich des michanischen Wortes von iii 12 sehr wohl erinnern, können

---

„das Königtum in den Reichen Israel und Juda", *Kl. Schr. zur Gesch. d. V. Isr.* II S. 116ff, auch in *VT* I (1951) S. 2ff.). Für die nachexilische Zeit ist Jerusalem nur noch Hauptstadt der judäischen Provinz.

[1]) NÄGELSBACH, *aaO.* S. 27.

[2]) cf. A. ALT, „Micha 1-5 ΓΗΣ ΑΝΑΔΑΣΜΟΣ in Juda" in der S. Mowinckel-festschrift (*Interpretationes ad V.T. pertinentes*, Oslo 1955, S. 13-23).

von einem solch bedeutungsvollen Heilswort dieses Propheten für den Zion nichts gewusst haben (s. Jer. xxvi 18). Auch wenn Mi. iv 1-3 keine Parallele in Jes. ii 2-4 hätte, bestünde keine Möglichkeit, das Wort dem Moraschtiten zu belassen.

Aber damit ist allerdings noch nicht gesagt, dass es von Jesaja stammt. Entscheidend gegen die Herkunft von diesen Propheten spricht nach MARTI, der sie am energischsten bestritten hat, die überragende Bedeutung, die hier der Zion und der Tempel nicht nur für Israel, sondern für die Völker hätten, der Gedanke der religiösen Unterweisung, der hier Bedeutung für die ganze Menschheit zukomme und der Friedensreiches, in dem die Völker nach Jerusalem strömten, um dem Priestervolk der Juden zu dienen, einzelne Ausdrücke, wie באחרית הימים und אלהי יעקב, der Gebrauch von דרך und ארח, die Anschauung, dass Jerusalem erhöht werde und die Auffassung von Jahwe als Lehrer. Auch EISSFELDT, der wenigstens ix 1ff für jesajanisch hält und auch die Authentizität von xi 1ff nicht mit Gewisheit zu verneinen wagt, kommt bei ii 2ff zum Schluss, dass der alle Welt umspannende Universalismus weder dem Jesaja noch dem Micha zuzutrauen sei, wohl aber in die nachexilische Zeit hineinpasse. [1])

GRAY meint, dass der Abschnitt im Jesajabuch ebenso isoliert dastehe wie im Michabuch, indem er sich inhaltlich weder mit dem Schluss des 1. Kapitels noch mit ii 6ff berühre. Dieses Argument hat angesichts dessen, dass die prophetischen Schriften nicht nach inhaltlichen Gesichtspunkten klar disponiert sind, kaum Gewicht. Schwerer wiegt der Einwand, dass der Abschnitt seiner ganzen Gedanken- und Begriffswelt nach keine Parallelen unter den von Jesaja stammenden Teilen des Jesajabuches habe. Das ist tatsächlich ein Eindruck, der sich einem zunächst aufdrängt. *Aber könnte er nicht darin begründet sein, dass Jesaja hier von bestimmten Traditionen der israelitischen Heilserwartung abhängig ist? Diese Vermutung nötigt uns zu prüfen, ob sich nicht eine solche Beziehung zu einem bestimmten Überlieferungskreis Israels feststellen lässt.* Als Leitfossil mag uns der Ausdruck „Gott Jakobs" dienen. Er gehört nicht der Sprache des Prophetismus an und findet sich auch nicht in der erzählenden Literatur des Alten Testamentes. Hingegen begegnet er uns in den sogenannten letzten Worten Davids, 2 Sam. xxiii 1, (vielleicht mit einer Lesart der Vetus Latina [margo cod. Legionensis] auch in v. 3) und dann in verschiedenen Psalmen: xx 2 innerhalb eines Gebets für den König, xlvi 8+12

---

[1]) OTTO EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen 1934, S. 356ff.

(ursprünglich auch nach v. 4 im bekannten Kehrreim dieses Zionsliedes), lxxv 10 innerhalb einer Kultliturgie, die Gedanken der sogenannten Thronbesteigungslieder aufgenommen hat, Ps. lxxxi 2+5 im hymnischen Teil einer Liturgie zum Laubhüttenfest, Ps. lxxxiv 9 in einem Wallfahrtslied, Ps. xciv 7 in einem Lied, das gattungsmässig nicht klar einzuordnen ist und infolge seiner Stilmischung spät angesetzt werden muss, Ps. cxiv 7, einem Hymnus, der wieder an die sogenannten Thronbesteigungslieder anknüpft und Ps. cxlvi 7, einem ebenfalls sicher späten Hymnus. Schliesslich wird im Einzugspsalm xxiv in v. 6 ebenfalls אלהי יעקב zu emendieren sein. [1])

Das Ergebnis ist eindeutig: Die im Alten Testament ziemlich seltene Wendung אלהי יעקב gehört der Kultpoesie an, und zwar scheint Jahwe als der Gott Jakobs speziell in den hymnischen Zionsliedern verherrlicht worden zu sein. Obwohl der Ausdruck in Liedern erscheint, deren Gedankengut an das der Thronbesteigungshymnen anklingt, begegnet er doch nicht in Psalmen, die für diese Gruppe typisch sind. Aber auch in der Psalmengruppe, die Hans-Joachim Kraus [2]) als zu dem von ihm postulierten königlichen Zionsfest gehörig herausgestellt hat, findet er sich, wenn wir von der unsichern Stelle Ps. xxiv 6 absehen [3]), nicht. Und doch scheint dieser Gottesname auch bei diesem königlichen Zionsladefest verwendet worden zu sein. Ps. xx ist ein Volksklagelied, bei dem manche annehmen, dass es am Königsfest gesungen worden sei und die letzten Worte Davids werden beim Königsfest von Jerusalem ihren Sitz gehabt haben. So darf also, ohne dass wir auf die Diskussion um das Thronsbesteigungsfest eingehen, der Schluss gezogen werden: Die Bezeichnung Jahwes als Gott Jakobs gehört zum Zionsfest in Jerusalem, bei dem Jahwes Macht und Herrlichkeit gefeiert, bei dem aber natürlicherweise auch des Königs gedacht wird. Das legt nun die Annahme nahe, dass der ganze Abschnitt Jes. ii 2-4 und vielleicht seine Fortsetzung in Micha iv 4 vom Gedankenkreis dieses Festes her zu verstehen sei. Fragen wir uns also, ob nicht auch sonst in Jes. ii 2-4 die Anschauungen dieser Zionslieder zu fassen sind.

---

[1]) Mit LXX, cf. BHK³.

[2]) H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Tübingen 1951. Zur Kultlyrik des königlichen Zionsfestes zählt er die Psalmen cxxxii, lxxviii 65-72, xxiv B, ii, lxxii, lxxxix, rechnet aber damit, dass auch die von H. Gunkel als „Zionslieder" bezeichnete Gruppe dem königlichen Zionsfest angehören. (S. 78).

[3]) Ps. xxiv ist eine Einheit, cf. A. Weiser, *die Psalmen*, erster Teil Ps. 1-60, Göttingen 1950.

Ps. xlvi 5f. lesen wir: „Eines *Stromes* (נָהָר) Arme erfreuen die Gottesstadt, die heiligste der Wohnungen des Höchsten. Gott ist in ihrer Mitte, *so wankt sie nicht*". Nicht wörtlich, aber doch dem Inhalt nach kehrt hier das והיה הר־יהוה נכון von Jes. ii 2 wieder. Man wird darüber hinaus wenigstens die Frage stellen dürfen, ob nicht die Vorstellung vom Strom, נהר, der die Gottesstadt erfreut, im „Strömen", נָהַר, der Völker nach dem Zion eine umdeutende Interpretation gefunden hat. נָהַר ist ja kein dem Alten Testament geläufiges Wort. Deutlicher ist die Beziehung zu unserer Stelle bei dem Versen 9-11: „der den Kriegen ein Ende macht in aller Welt, der den Bogen zerbricht, den Speer (חנית) zerschlägt und die Schilde [1]) im Feuer verbrennt. Lasset ab und erkennt, dass ich Gott bin, hoch unter den Nationen, hoch auf Erden". Auch hier ist Jahwe gesehen als Gott, der den Kriegen unter den Völkern wehrt, und wird auch nicht gesagt,dass die Waffen zu Werkzeugen des Friedens umgeschmiedet werden, so doch, dass Jahwe sie vernichten wird. Auch *hier* ist die Hoffnung bezeugt, dass die Völker der Erde Jahwe in seiner Herrlichkeit erkennen werden. Gunkel [2]), der den Psalm zu den Hymnen rechnet, meint, dass in ihm formal wie inhaltlich Prophetisches nachwirke und glaubt darum, dass er nachprophetisch sei. In Wirklichkeit verläuft die Beziehung in der umgekehrten Richtung: die prophetische Stelle setzt das Gedankenfeld solcher Kultlieder schon voraus [3]), ihre Anschauungen sind im Prophetismus schon weitergebildet und vertieft, vor allem: sie sind ins Eschatologische gewendet, denn Psalmen wie xlvi und xlviii als eschatologisch zu bezeichnen war ein Fehlschluss, zu dem Gunkel nur um seiner Meinung willen, es liege in ihnen prophetisches Gedankengut vor, kommen musste. Es besteht offenbar zwischen den Zionspsalmen und unserer Jesajastelle dasselbe Verhältnis wie zwischen den Königspsalmen und den sogenannten messianischen Stücken im Jesaja- und Michabuch.

Das Ergebnis, das wir bei Ps. xlvi gewonnen haben, erhärtet sich, wenn wir uns Ps. xlviii, ebenfalls einem Zionslied, zuwenden. „Gross ist Jahwe und hoch zu preisen in der Stadt unseres Gottes (oder vielleicht mit Textänderung geradezu: Gross ist und hoch zu preisen

---

[1]) Lese statt עֲגָלוֹת mit LXX und Targ. עֲגִלוֹת.

[2]) H. Gunkel, *Die Psalmen*, Göttingen 1929.

[3]) Vergl. dazu G. von Rad, „Die Stadt auf dem Berge", *Ev. Th.* 5, 1948/49 S. 439-447.

die Stadt unseres Gottes [1]) sein heiliger Berg schön von Erhebung (?)[2]), ist die Freude der ganzen Erde, der Berg Zion, hoch im Norden ist eines grossen Königs Stadt." [3]). Und wenn die Könige, die nach Ps. xlviii nach Jerusalem ziehen, auch nicht den Völkern gleichzustellen sind, die nach dem Zion strömen, um sich dort Weisung zu holen, so wird doch auch hier bekannt: „Wie dein Name [4]), so geht dein Ruhm aus bis an die Enden der Erde," v. 11, und vor der Gottesstadt wird gesagt, dass Jahwe sie feststellt für ewig: יכוננה עד עולם [5]).

Auch auf Ps. lxxvi 3f. sei verwiesen: „In Salem erstand seine Hütte und seine Wohnstatt auf Zion. Dort zerbrach er die Blitze des Bogens, Schild und Schwert (חרב) und Krieg (מלחמה) [6]).

Damit dürfte der Zusammenhang zwischen den Zionsliedern und der Zionsweissagung von Jes. ii gesichert sein. Da aber Jes. ii 2-4 zweifellos jünger als der Gedankengehalt der genannten Psalmen ist, erhebt sich die Frage, ob denn solche Lieder schon zu Jesajas Zeit gesungen wurden und ob Jesaja sie gekannt hat. Die Frage muss zu bejahen sein, falls sich feststellen lässt, dass Jesaja in zweifellos echten Partien seines Buches sich ebenfalls im Gedankenbereich der Zionslieder bewegt. Das ist nun aber zweifellos der Fall. Ich nenne zunächts xvii 12-14:

„12 Ha, ein Tosen vieler Völker (עמים רבים), wie das Tosen des Meeres tosen sie und wie das Brausen gewaltiger Nationen (כבירים לאמים mit Umstellung der beiden Wörter), wie das Brausen von Wassern brausen sie! 13 [7]) Doch er herrscht sie an, da fliehen sie fernhin, werden gejagt wie Spreu auf den Bergen vor dem Wind, wie ein Staubwirbel vor der Windsbraut! 14 Zur Zeit des Abends, siehe da: Schrecken! Ehe der Morgen kommt, sind sie weg. Das ist das Geschick derer, die uns plündern, und das Los derer, die uns berauben". [8]).

Fragen wir uns wieder, in welcher Tradition Jesaja mit diesem Drohwort gegen die auf Jerusalem stürmenden Feinde steht, so werden wir erneut auf Ps. xlvi geführt. Auch hier hat GUNKEL [9]) den Zusam-

---

[1]) Ps. xlviii 2 cf BHK³.
[2]) Die Bedeutung von נוף ist unsicher.
[3]) Ps. xlviii, 2+3.
[4]) Vielleicht ist für כְּשִׁמְךָ zu lesen כְּשִׁמְעֲךָ, wie die Kunde von dir, cf BHK³.
[5]) vgl. dazu נכון in Jes. ii 2.
[6]) Beachte, dass auch hier wie in Jes. ii 4 חרב und מלחמה als Parallelbegriffe verwendet sind.
[7]) V. 13*a* α ist zu streichen, cf BHK³. Subjekt vom Folgenden ist Jahwe.
[8]) ל vor בזזנו ist als Dittographie zu streichen.
[9]) *aaO*, S. 198.

menhang erkannt, wenn er auch nicht die Konsequenz gezogen hat, dass der Psalm oder doch seine Anschauungen älter als das Jesajawort sein müssen. Auch der Psalm verwendet für das Heranstürmen der Feinde das Bild vom Heranbrausen gewaltiger Wassermassen [1]). Sagt Jesaja, Jahwes Hilfe erscheine בטרם בקר, so der Psalm, Gott helfe לפנות בקר [2]).

Hinter Jes. ii 2ff sahen wir Anschauungen, die auch Ps. xlviii vertritt. Es kann nicht Zufall sein, dass auch dieser Psalm in Jes. xvii 12ff anklingt: Ps. xlviii 5+6: „Siehe, Könige taten sich zusammen, zogen heran insgesamt, sie sahen es und erstarrten, erschraken, flohen davon". [3])

Neben xvii 12ff ist xxix 5-8 zu nennen: „Wie feiner Staub wird sein der Schwarm deiner Feinde [4]) und wie zerstiebende Spreu der Schwarm (המון) der Tyrannen . . . und wie ein Traum, wie ein Gesicht der Nacht wird sein der Schwarm (המון) aller Völker, die wider Ariel streiten und alle, die wider es und seine Bergfeste streiten und es bedrängen . . . So wird es dem Schwarm der Völker ergehen, die wider den Berg Zion streiten".

Und schliesslich sei noch xiv 25 erwähnt: „Zerschmettern will ich den Assyrer in meinem Lande, ihn auf meinem Berge [5]) zertreten [6]).

Jesaja hat also auch abgesehen von ii 2-4 die Gedankenwelt der Zionslieder gekannt und in dieser Tradition drin stehend ist er offenbar dazu gekommen, die Rettung des Zions aus Feindesbedrängnis zu verkünden. Er hat in xvii 12ff und an den andern genannten Stellen nichts anderes getan, als die Tradition der Zionslieder im Blick auf die konkrete Situation seiner Zeit die Bedrohung des Zions durch Assur aktualisiert. Man kann diesem Schluss nur entgehen, wenn man auch

---

[1]) In v. 4+7 ist dasselbe Verbum המה verwendet wie in Jes. xvii 12.

[2]) Vergl. dazu: J. Ziegler, „Die Hilfe Gottes am Morgen", in *Alttestamentliche Studien* 1950. Auch in Jes. ix 1ff. klingt übrigens Ps. xlvi an: Wenn der Feind die Walstatt verlassen hat, werden nach Ps. xlvi die Schilde, nach Jes. ix 4 der Soldatenstiefel und der blutbefleckte Mantel, die von den Fliehenden zurückgelassen worden sind, verbrannt.

[3]) Zu נִבְהֲלוּ vergleiche בַּלָּהָה in Jes. xvii 14.

[4]) Lese צָרַיִךְ statt זָרִיךָ (v. 5).

[5]) Ich lese הָרִי für הָרַי (v. 25). הָרַי kommt sonst bei Jesaja nicht vor, aber ein Grund, das Stück darum dem Jesaja abzusprechen, ist das nicht (cf. Marti, *aaO* zur Stelle).

[6]) Hier wäre noch auf xxx 27-33 einzugehen. Wir wüssten gerne Genaueres über die Nacht, da Lieder gesungen und das Fest geweiht wurde (v. 29), aber die Echtheit des Stückes wie sein Verständnis sind zu unsicher, als dass es hier in die Beweisführung aufgenommen werden könnte.

diese Abschnitte dem Jesaja abspricht. Das haben denn auch Ausleger wie STADE [1]) und MARTI getan. Es gehört zu den Verdiensten B. DUHMS, hier wie bei den messianischen Stücken Protest eingelegt zu haben, wenn auch mehr aus seinem Fingersspitzengefühl heraus für das, worin sich ihm die Persönlichkeit des Propheten kundtat, denn mit Beweisen, die wirklich zu überzeugen vermochten.

Die Streichung der genannten Stellen könnte übrigens nichts daran ändern, dass Jesajas Hoffnung sich auch anderwärts gerade an den Zion knüpft. Im Alten Testament ist von ihm an ca 150 Stellen die Rede, davon 38 Mal in den Psalmen und 42 Mal im Jesajabuch, wovon wenigstens in 11 Abschnitten, die dem Sohn des 'Amoṣ zugehören [2]). An der Mehrzahl dieser Stellen wird vom Zion im Zusammenhang mit dem Heil, das der Prophet für Israel erwartet, gesprochen [3]). In kein anderes Prophetenbuch fügt sich ein Abschnitt wie Jes. ii 2ff so leicht ein, wie gerade in das Jesajabuch!

Wir übersehen nun allerdings nicht, dass die Hoffnung, die in diesen andern Zionsabschnitten enthalten ist, eine solche für Israel und nicht für die Völkerwelt ist. Dass aber auch eine Hoffnung für die Völker dem Gedankenkreis der Zionslieder nicht fremd zu sein braucht, zeigt Psalm cii 14ff: „Du wirst dich erheben, dich Zions erbarmen. Dann werden die Nationen den Namen Jahwes fürchten und alle Könige der Erde deine Herrlichkeit [4])". Gewiss kann man damit argumentieren, die eben genannte Psalmenstelle sei spät und sie decke sich ohnehin inhaltlich nicht voll mit Jes. ii 2ff. Aber wir meinen ja nicht, dass Jesaja *nur* von der Tradition der Zionslieder her zu verstehen sei. Überall dort, wo deutlich wird, dass die Propheten von Traditionen Israels abhängig sind, ist in der Regel auch zu beobachten, dass sie sie weitergebildet und ihrer Botschaft

---

[1]) B. STADE, *ZAW* 1883, S. 16.

[2]) Jes. i 8, 27, iii 16, 17, viii 18, x 12, 32, xxviii 16, xxix 8, xxxi 4 und 9 (vielleicht auch x 24).

[3]) Man vergleiche x 12: „Es wird geschehen, wenn der Herr sein ganzes Werk am Berge Zion und an Jerusalem vollendet...", xxviii 16: die Weissagung vom kostbaren, grundlegenden Eckstein auf dem Zion, xxxi 4: „So fährt hernieder Jahwe der Heerscharen zur Heerfahrt auf den Berg Zion und auf seinen Hügel" (על הר־ציון ועל־גבעתה darf nicht im feindlichen Sinn aufgefasst werden (gegen MARTI), was den Sinn des Abschnittes, dass nicht die Ägypter, sondern er, Jahwe, sein Werk auf dem Zion tun wird, völlig zerstören müsste). Zum Herabfahren Jahwes gleich einem schützenden Vogel vgl. Ps. xviii 11ff. und 2 Sam. xxii 11ff.

[4]) Der Psalm wird nachexilisch sein, aber die Begriffswelt der Zionlieder, die in ihn aufgenommen ist — an sich handelt es sich um ein Klagelied eines Einzelnen — ist älter als der Psalm selbst. Vgl. auch Ps. xlvi 11 und xlviii 11.

dienstbar gemacht haben. Ist diese Auffassung richtig, dann muss die Prüfung der in Jes. ii 2-4 verwendeten Begriffe und Wendungen ergeben, dass der Abschnitt nicht nur in der Gedankenwelt der Zionslieder, sondern auch in der Sprache Jesajas selbst Parallelen hat. Wir gehen also im Folgenden den wichtigsten Begriffen des Abschnittes nach.

III

באחרית הימים findet sich sonst bei Jesaja nicht. Aber man beachte immerhin, dass er in xxx 8 vom יום אחרון, dem künftigen — oder soll man übersetzen dem letzten? — Tag spricht, auf den hin er seine Offenbarung aufschreiben soll. [1]) Man hat ja allerdings gerade um dieser eschatologischen Formel willen die Authentizität der Zionsweissagung von Jes. ii verneint. W. Staerk, der ihr eine besondere Untersuchung gewidmet hat [2]), ist zum Schluss gekommen, dass sie in der vorexilischen Literatur nicht ein einziges Mal zu belegen sei und erst bei Ezechiel im Sinn von „Anbruch des messianischen Reiches" in Erscheinung trete. Aber das ist mehr als fraglich. Der Ausdruck findet sich in der Einleitung zum Jakobssegen [3]). Gewiss ist nicht sicher auszumachen, aus welcher Zeit Gen. xlix 1 stammt. Aber schon Gunkel sagt in seinem Kommentar gegen Staerk: „Die Behauptung, dass das Wort erst von Ezechiel geprägt worden und hier interpoliert sei, ist tendenziös und ganz unbeweisbar". Dann begegnen wir der Formel wieder in der Einleitung zum letzten Bileamspruch, Nu. xxiv 14: „So will ich dir kundtun, was dieses Volk deinem Volk am Ende der Tage tun wird". Dass der Satz einer der Pentateuchquellen angehöre, ist wie bei Gen. xlix 1 bestritten [4]). Aber wie dem auch sei: dass die Formel jünger als Jesaja sei, ist ein Schluss, den man nur ziehen kann, wenn man zum vornherein überzeugt ist, dass sie nur exilisch-nachexilisch sein *kann*. Hos. iii 5 zwar wird nicht für den Sohn des Beeri in Anspruch genommen werden können. Aber bei Jer. xxiii 20 besteht kein Grund, den Vers für

---

[1]) Vgl. auch das אחרי כן von i 26.

[2]) W. Staerk, „Der Gebrauch der Wendung בְּאַחֲרִית הַיָּמִים im alttestamentlichen Kanon", *ZAW* 1891, S. 247-253.

[3]) Gen. xlix 1: „Versammelt euch, dass ich euch künde, was euch am Ende der Tage widerfahren wird". Man kommt schwerlich darum herum, anzunehmen, dass der Jakobssegen der Quelle J eingefügt wurde. Dann ist aber auch dieser einleitende Satz als Verbindungsstück unentbehrlich.

[4]) Cf H. Holzinger, *Numeri*, Tübingen und Leipzig 1903, der sich wieder auf Staerk beruft!

einen Nachtrag zu halten [1]), während Jer. xxx 34, xlviii 47 und xlix 39 allerdings auf Bearbeiter des Jeremiabuches zurückzuführen sind. Bei diesem Tatbestand wird nicht leichthin behauptet werden können, dass באחרית הימים im Mund Jesajas unmöglich sei [2]).

Der Ausdruck „Berg Jahwes" gehört zum Vokabular der Zionslieder. Man vergleiche aber auch Jes. xi 9: בהר קדשי auf meinem heiligen Berg, xiv 25: הרי, mein Berg, [3]), xxx, 29: הר־יהוה Jahweberg. Jesaja kennt also den Ausdruck wohl.

Das Partizip ni נכון findet sich bei Jesaja sonst nicht. Immerhin, Jesaja verwendet die Wurzel כון in ähnlichen Zusammenhängen: ix 6 להכין Festigkeit zu verleihen, nämlich der Königsherrschaft Davids. Wie hier Jesaja die Nathanweissagung aufnimmt, so weist seine Verheissung vom Feststehen des Jahweberges auf die Zionslieder zurück: Ps. xlviii 9 אלהים יכוננה עד־עולם (das Verbalsuffix geht auf עיר־יהוה) und Ps. lxxxvii, wo der Zion als Gründung (יסודה) Jahwes bezeichnet wird, dann aber wiederum bekannt wird: והוא יכוננה לעולם [4]).

Dass ראש bei Jesaja ziemlich häufig ist, beweist natürlich an sich nichts. Aber es sei doch notiert, dass der Prophet in xxviii 4 vom ראש גיא שמנים, der Spitze des fetten Tales und in xxx 17 vom ראש־ההר spricht.

Das Partizipium ni נשא kommt im Alten Testament 10 Mal vor, die Hälfte der Stellen finden sich in echten Stücken des Jesajabuches [5]).

Der Vokabel נָהָר begegnen wir im Alten Testament abgesehen von der Michaparallele nur noch in Jer. li 44. Wir haben oben [6]) die Verwendung des seltenen Begriffes von der den Zionsliedern eigenen Vorstellung des Stromes, der vom Gottesberg ausgeht, zu verstehen gesucht.

Der Parallelismus von גוי und עם (und zwar in dieser Reihenfolge)

---

[1]) Mit Rudolph, *Jeremia*, Tübingen 1947, gegen Volz, *Der Prophet Jeremia*[1], Leipzig 1928. Rudolph meint allerdings auch, dass באחרית הימים kein eschatologischer Terminus sei.

[2]) An unserm Ergebnis, dass Jes. ii 2-4 jesajanisch ist, könnte die Notwendigkeit die Einleitung des Wortes: והיה באחרית הימים zu streichen allerdings nichts ändern. Der Ausdruck ist aber bedeutsam für die Frage, ob und in welchem Sinn von einer eschatologischen Erwartung Jesajas gesprochen werden kann.

[3]) Vgl. Anm. 5 S. 70.

[4]) Lese in v. 5 לְעוֹלָם für עֶלְיוֹן.

[5]) ii 2, 12, 13, 14 (הגבעות הנשאות), vi 1 (unecht ist xxx 25).

[6]) S. 68.

begegnet in Jes. i 4, x 6, xviii 2 und (im Plural) in xxx 28 [1]).

עלה im Sinn von Hinaufziehen zum Heiligtum ist in den den Zionsliedern verwandten Wallfahrtsliedern beheimatet, man vergleiche Ps. cxxii 4, dazu auch cxxii 1: בית יהוה נלך. Will man Gott befragen, sagt man nach 1 Sam. ix 9: לכו ונלכה עד הראה, geht man ins Heiligtum: לכו ונלכה הגלגל u.ä. 1 Sam. xi 14.

בית־אלהי יעקב kommt nur noch in der Parallelstelle bei Micha vor. Über die Herkunft der Gottesbezeichnung אלהי יעקב ist oben gesprochen worden [2]).

Das Verbum הוֹרָה findet sich, und zwar auch mit Gott als Subjekt, in xxviii 26. Die Bemerkung Martis [3]): Als „Lehrer" ist Gott erst gefasst worden, als es „Schriftgelehrte" gab, Jesaja und die alte Zeit kannte ihn als den Gebieter, trifft also daneben. Jesaja spricht ja auch von der תורה, nicht bloss in ii 3, sondern auch in i 10 (an beiden Stellen als Parallelbegriff zu דבר־יהוה), ferner in v. 24 (parallel zu אמרת קדוש־ישראל), viii 16 [4]) und xxx 9.

Dass Jesaja דרך und ארח kennt, ist selbstverständlich, aber doch ist wiederum zu beachten, dass ארח an den beiden Stellen, wo es noch vorkommt (iii 12 und xxx 11) in Verbindung mit דרך steht.

Über die Rolle, die der Zion bei Jesaja wie in den Zionsliedern spielt, ist schon gesprochen worden [5]).

שפט wie in ii 4 parallel mit הוֹכִיחַ findet sich in xi 3+4, dort von der Messiasgestallt ausgesagt, die in ähnlichen Weise, wie hier Jahwe selbst, Recht schaffen wird.

Die Wurzel כתת findet sich noch in Jes. xxx 14. Die Sache, das Zerschlagen der Waffen der Völker ist uns in den Zionsliedern begegnet.

את, die Pflugschar, fehlt bei Jesaja und lässt sich auch in den Zionsliedern nicht nachweisen, das Wort findet sich aber in Jo. iv 10, in einem Zusammenhang, den man wohl als späten Nachklang des Motivs der Zionslieder, dass Israels Feinde beim Ansturm gegen den Zion scheitern werden, ansehen darf [6]).

---

[1]) An der unechten Stelle xviii 7 steht zuerst עם und ebenso ist es im wenigstens verdächtigen Vers xi 18.

[2]) S. 67.

[3]) Marti, *aaO* S. 25.

[4]) viii 20 ist nicht jesajanisch.

[5]) S. 70.

[6]) Budde, „Verfasser und Stil von Mi 4, 1-4 (Jes. 2, 2-4)" in *ZDMG* 81, 1927, S. 152-158 hat die These verfochten, dass der Abschnitt seine ursprüngliche Stelle hinter Jo. iv 21 gehabt habe. Aber der scheinbare Zusammenhang zwischen dem Jesajawort und der Joelstelle ist nur darin begründet, dass auch diese die Begriffswelt der Zionslieder aufgenommen hat.

חנית fehlt bei Jesaja, aber das Zerbrechen (שבר) der חנית gehört zum Wortfeld der Zionslieder (Ps. xlvi 10).

מזמרה findet sich ausser in Mi. iv 3 and Jo. iv 10 im Alten Testament überhaupt nur noch in Jes. xviii 5 [1]).

למד lesen wir auch in i 17 (die jesajanische Herkunft von xxix 24 ist umstritten).

Dem Parallelismus von חרב und מלחמה begegnen wir auch in xxii 2.

Das Ergebnis entspricht also durchaus unserm Postulat:

Vokabular und Phraseologie unseres Abschnittes sind entweder Jesaja vertraut, zum Teil für ihn geradezu bezeichnend, oder sie erklären sich leicht daraus, dass sich der Prophet bei diesem Stück im Traditionsbereich der Zionslieder bewegt.

Was ist aber von Mi. iv 4 und 5 zu halten? Da Jes. ii 5 ein Zusatz ist, ist es nicht ausgeschlossen, dass dieser sekundäre Vers den ursprünglichen Schluss des jesajanischen Verheissungswortes verdrängt hat, uns dieser aber im Michabuch erhalten blieb. Die Verse Lauten:

4 Und sie werden ein jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaume sitzen, ohne dass einer sie aufschreckt, denn der Mund Jahwes der Heerscharen hat es geredet.

5 Denn alle Völker wandeln, ein jedes in Namen seines Gottes, wir aber wandeln im Namen Jahwes, unseres Gottes, für immer und ewig.

Dass v. 5 ein Nachtrag ist, der den Sinn von iv 1-4 geradezu umbiegt, ist offensichtlich. Hingegen fragt es sich, ob nicht v. 4 zum ursprünglichen Bestand des Wortes gehört. Die Formel כי פי יהוה דבר findet sich sonst nur im Jesajabuch i 20, xl 5, lviii 14, ob sie also nicht auch an der Michastelle dem Jesajabuch entstammt? Aber wichtiger ist natürlich, ob 4a zur Zionsweissagung gehören kann. In 1 Kön. v 4b und 5 lesen wir: „Und er (Salomo) hatte Frieden auf allen Seiten ringsum, sodass Juda und Israel sicher wohnten, ein jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum, von Dan bis Beerseba". Ist dieser Satz nur ad hoc formuliert? Steht hinter ihm nicht vielmehr die Weissagung vom Kommen eines Friedensreiches und will er nicht sagen, dass diese jetzt, unter Salomo, dem Friedenskönig, wirklich zur Erfüllung kam? Man vergleiche dazu 2 Kön. xviii 31 = Jes. xxxvi 16, wo der Rabsake den Jerusalemiten verkündet: „So spricht der König von Assur: Macht mit mir Frieden und ergebt euch mir, so sollt ihr ein jeder von seinem Weinstock

---

[1]) Jes. xviii 1-6 dürfte authentisch sein.

und von seinem Feigenbaum essen". Klingt nicht auch hier eine alte Heilsverheissung, die auf den jeweiligen König ausgerichtet war, an? Und schliesslich ist die alte Vorstellung — ins Echatologische gewendet — in Sach. iii 10 noch einmal aufgenommen worden: „An jenem Tage (wenn Jahwe seinen Knecht, den צמח bringt) werdet ihr einander einladen unter den Weinstock und den Feigenbaum" [1]). Das Sitzen in Sicherheit unter Weinstock und Feigenbaum ist ein Motiv, das in der Kultlyrik, die sich mit dem König beschäftigt, seinen Sitz gehabt haben muss. Nun haben wir zwar gesehen, dass hinter Jes. ii 2-4 die Welt der Zionslieder steht. Aber Königs- und Zionslied berühren sich so eng, dass der Annahme nichts im Weg steht, dass auch Mi. iv 4a tatsächlich jesajanisch ist, umsomehr als die messianischen Weissagungen Jesajas ja verraten, dass das Königslied dem Propheten wohl vertraut war. Mi. iv 4 ist die natürliche Fortsetzung von Jes. ii 4. Das Motiv des Friedens in der Heilszeit der Zukunft klingt übrigens auch in Jes. ix 1ff. und xi 1ff. an. [2]).

So hat die These tatsächlich alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass Mi. iv 4 ursprünglich den Schluss der jesajanischen Zionsweissagung von Jes. ii 2-4 gebildet hat. Eine spätere Zeit scheint diese ausgeprägte Friedensverheissung für die Völker nicht ertragen zu haben. Jo. iv 10 mit seiner Umkehrung des Wortes vom Umschmieden der Waffen in Werkzeuge friedlichen Ackerbaus zeigt das deutlich genug. An der Michastelle wurde die Hoffnung für die Völker durch v. 5 neutralisiert, im Jesajabuch wurde sie durch Weglassen des letzten Satzes abgeschwächt. Der dafür hinzugefügte v. 5 zeigt, dass sich das Interesse des Bearbeiters ganz auf Israel konzentriert.

V

Ist der Abschnitt Jes. ii 2-4 + Mi. iv 4 jesajanisch, so hat das seine Konsequenzen für das Verständnis Jesajas überhaupt, aber auch für die Exegese des Abschnittes selbst. Wir fügen darum unserer Untersuchung über die Echtheit des Abschnittes ein paar exegetische Bemerkungen bei.

2a Das Wort will sprechen von dem, was geschehen wird באחרית הימים ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις wie die Septuaginta übersetzt. Ist damit die eschatologische Endzeit gemeint? Die Frage lässt sich natürlich nur beantworten von einer Gesamtschau über die Frage der Eschatologie

---

[1]) Vgl. auch Jer. xxiii 6, aber auch Gen. xlix 11.

[2]) Mi. v 3: וְיָשְׁבוּ im prägnanten Sinn: „sie werden in Sicherheit wohnen".

der vorexilischen Propheten her [1]). Die Auslegung hat sich stark durch den Hinweis von E. SCHRADER [2]) zu Gen. xlix 1 beeindrucken lassen, dass die Formel ihre Parallele habe im akkadischen ina aḫrat ûmî= für die zukünftigen Tage, nach der באחרית הימים kein eschatologischer Terminus wäre. Demgegenüber ist STAERK der Meinung, der Ausdruck diene „zur Bezeichnung der Zeit, in der nach vollkommener Busse und vollendeter Erkenntnis des Volkes das gehoffte Messiasreich als gerechter Lohn für die Frommen erscheinen wird". Zum mindesten in unserm Abschnitt ist zwar der Gedanke, dass das kommende Friedensreich als „gerechter Lohn" erscheine, nicht enthalten und ebensowenig ist vom Messias die Rede. Aber darin hat STAERK recht, dass die Formel mehr meint als Zukunft im neutralen Sinn. Schon אחרית allein heisst nie bloss Zukunft, sondern immer Ende, Ausgang [3]). Das Wort kann parallel stehen mit Tod (Nu. xxiii 10). Es steht im Gegensatz zu ראשית, Anfang, Jes. xlvi 10. Gewiss hat der Begriff „am Ende der Tage" bis zu Dan. ii 28 und x 14 hin, [4]) eine Präzisierung erfahren. Aber eine entscheidende Wende der Geschichte, nach der Gottes Herrschaft ganz anders denn in der Gegenwart konkrete Gestalt gewonnen haben wird, ist immer gemeint. Fraglich ist seine Bedeutung nur an den beiden mutmasslich ältesten Stellen, Gen. xlix 1 und Nu. xxiv 14. Aber auch der Bileamspruch von Nu. xxiv 15ff. will doch nicht von irgendwelchen zukünftigen Tagen sprechen, sondern von der neuen Zeit des Heils, die mit dem Aufgang des Sterns aus Jakob erscheinen wird. Und von da aus ist es mehr als wahrscheinlich, dass der Ausdruck auch in Gen. xlix 1 nicht allgemein das zukünftige Schicksal der Stämme im Auge hat, sondern dass dem Autor dieser Stelle das eigentliche Thema des Jakobssegens, die Weissagung vom Kommen des Herrschers aus Juda, dem die Völker gehorchen (xlix 10) und unter dem die Zeit des Heils anbrechen wird, gewesen ist. Sind wir uns dessen bewusst, dass der Begriff des ἔσχατον durch das Alte Testament hindurch bis hin zur Apokalyptik und dem Neuen Testament einer Wandlung unterworfen ist, so darf ruhig gesagt werden: Es sind eschatologische Ereignisse, es ist ein Geschehen im Verlauf des endgültigen Durch-

---

[1]) Vgl. dazu VRIEZEN, „Prophecy and Eschatology", in *Suppl. to VT* I 1953, S. 199-229.

[2]) SCHRADER, *KAT*² S. 153.

[3]) Vgl. dazu W. ZIMMERLI, „Zur Struktur der alttestamentlichen Weisheit", *ZAW* 1933, S. 198 Anm. 1.

[4]) Dazu BENTZEN, *Daniel*², Tübingen 1952, S. 22f. Vgl. zu אחרית Dt. iv 30, xxxi 29, Jes. xxiii 20, xxx 24, xlviii 17, xlix 39, Ez. xxxviii 16. Hos. ii 5.

bruchs der Jahweherrschaft, wovon der Prophet in Jes. ii 2ff. sprechen will.

Das zeigt sich nun auch daran, dass Jesaja mit dem Anbruch der Endzeit auch eine Umwandlung der Natur, nämlich die Erhöhung des Jahweberges über alle anderen Erhebungen erwartet. Wir haben gesehen, dass Jesaja die Vorstellung der Kultlyrik seiner Zeit entnommen hat [1]). Im Hintergrund steht der Mythos vom Götterberg hoch im Norden. Aber was das Kultlied in kühnem Überschwang des Glaubens von der Gegenwart zu sagen wagt, das sieht der Prophet für die Zukunft heilvolle Wirklichkeit werden. Wie weit — etwa gegenüber Sach. xiv 10 — hier die Vorstellung von der Höhe des Zion zum blossen Symbol für die überragende Bedeutung des Tempels geworden ist, ist schwer zu ermessen [2]). Aber die Fortsetzung zeigt auf alle Fälle, dass das Interesse des Propheten allein dem Zion als Zentrum der Jahweoffenbarung gilt. Der Ergänzer, der in v. 2 בית vor הר einschob, hat das unterstreichen wollen.

2b und 3: Weiss das Kultlied davon zu singen, dass Könige sich zusammenschliessen und gegen die Gottesstadt zum Krieg heranziehen — eine Vorstellung, die ja auch Jesaja selbst nicht fremd ist, — so sieht der Prophet die Völker hier (ist zu interpretieren: in einer späteren Phase des endzeitlichen Geschehens?) die Wallfahrt nach dem Zion antreten, um im Haus des Gottes Jakobs Belehrung zu suchen. Dass es *alle* Völker sein werden, ist späteres theologisches Ausziehen der Linie, Jesaja selbst hat sich damit begnügt zu sagen, dass es viele Völker sind. Gewiss wird es dann zutage treten, dass Jahwe der universale Herr der Völkerwelt ist. Aber das ändert nichts daran, dass er der „Gott Israel" bleibt. Der Prophet drückt sich allerdings nicht so aus, sagt hier auch nicht „der Heilige Israels", sondern der „Gott Jakobs". Das hat sich uns daraus erklärt, dass er sich durch die Terminologie des Zionsliedes leiten lässt [3]).

---

[1]) Jes. xiv 13, Ez. xl 2, zur Vorstellung vom „neuen Jerusalem" cf von Rad *aaO* und Antonin Causse, *Le mythe de la nouvelle Jerusalem*, 1938.

[2]) Bewer, *The Book of Isaiah*, Vol. I, New York 1950, meint, die Erhöhung des Zion sei „not physically, but spiritually" zu verstehen. Er hat mindestens insofern recht, als die physische Umwandlung der Natur in unserm Verheissungswort keine wichtige Rolle spielt.

[3]) Warum gerade im Wortfeld der Zionslieder die Bezeichnung „Gott Jakobs" auftaucht, ist ungeklärt. Es ist aber bemerkenswert, das auch der Name אביר יעקב (siehe dazu Alt, der Gott der Väter, *Kl. Schr. zur Gesch. des V. Isr.* I München 1953 S. 1ff) im königlichen Zionslied Ps. cxxxii (v. 2+5) erscheint, ebenso in Js. xlix 26 und lx 16 in Heilsweissagungen für den Zion. Nur die älteste

Im Heiligtum des Gottes Jakobs suchen die Völker Belehrung über seine דרכים und ארחות. Also nicht wegen des Kults kommen sie dorthin und es wird nicht wie an der unechten Stelle xviii 7 gesagt, dass sie Gaben bringen. דרך und das mit ihm synonyme ארח dürfen natürlich nicht mit MARTI von Ps. xxv 4 oder Prov. ii 8 her als „die von Gott gewollte Lebensweise" verstanden werden [1]), sondern sind durch das folgende תורה und דבר־יהוה bestimmt. Nach der neuesten Untersuchung des Begriffes תורה durch ÖSTBORN [2]) ist der ursprüngliche Sinn des Wortes gerade „showing the way", Wegweisung. Wer wird aber am Heiligtum faktisch die תורה erteilen? Während die Verwaltung des דבר־היוה eindeutig dem Propheten obliegt, scheint die der תורה zum Aufgabenbereich des Priesters zu gehören. Aber die Gleichzetzung mit דבר־יהוה an unserer Stelle und i 10, mit אמרת קדוש ישראל in v 24 und der Gebrauch des Wortes in viii 16 und xxx 9 zeigt, dass Jesaja eine Thoraerteilung durch Propheten im Auge hat. Doch es ist beachtenswert, dass der Ort, wo das stattfindet, das Heiligtum auf dem Zion ist. So scharf das Urteil Jesajas über den Tempelkult seiner Zeitgenossen ist, so stehen doch für ihn, der ja seine Berufung im jerusalemischen Tempel erlebt hat, Heiligtum und Prophetie nicht im Gegensatz. In seiner Funktion als prophetischer Offenbarungsstätte muss für ihn die wahre Bedeutung des Tempels liegen. Wir haben keinen Grund anzunehmen, dass dieses Bild von der zukünftigen Bedeutung des Tempels zu dem, was in der Gegenwart Jesajas im Tempel geschah, in keiner Beziehung steht. Jesaia selbst hat am Tempel in Jerusalem gewirkt und er selbst hat den Völkern Weisung gegeben: xiv 28ff. den Philistern, xviii 1ff. Kusch, xix 1ff Aegypten [3]). Was sein wird, ist nichts als eine Ausweitung dessen, was jetzt schon geschieht.

v. 4a: Worin die Weitung, die Jahwe den Völkern erteilt, besteht,

---

Stelle, wo wir diesem Gottesnamen begegnen, Gen. xlix 24, fällt aus dem Rahmen. ALT (*aaO* S. 52f.) wird mit der Vermutung im Recht sein, dass die Bezeichnung „Starker Jakobs" ursprünglich im Siedlungsgebiet der Josephstämme zuhause war. Ebensowenig ist natürlich die Bezeichnung „Gott Jakobs" von Haus aus jerusalemisch. Die Gottesnamen müssen von Jerusalem im Zusammenhang mit seinem Anspruch, die zentrale Kultstätte der Stämme zu sein, übernommen worden sein. Man beachte, dass Jesaja zwar nicht den Ausdruck אביר יעקב, aber doch אביר ישראל kennt (i 24).

[1]) Ebensowenig darf natürlich דרך in Sinn des neutestamentlichen ἡ ὁδός = die Religion (Act. ix 2 u.ö.) verstanden werden.

[2]) *Tōrā in the Old Testament, a semantic study*, 1945.

[3]) Man beachte auch, dass Jeremia „zum Propheten für die Völker" berufen worden ist (i 5).

sagt die Fortsetzung: „Und er wird Recht sprechen zwischen den Nationen und für viele Völker ein Rechtshelfer sein". Durch בין ist festgelegt, dass an schiedsrichterliche Entscheidungen zu denken ist. Das hinzugefügte Verbum הוכיח macht deutlich, dass es dabei darum geht, schonungslos die Machinationen der Mächtigen aufzudecken und in Schranken zu weisen. Es muss auffallen, dass hier Jahwe bzw. sein Sprecher, der Prophet, dieselbe Funktion ausübt, die in xi 3+4 dem Messias zugesprochen wird. Procksch [1]) wird recht haben, wenn er die Differenz dadurch erklärt, dass es sich hier nicht um ein nationales, sondern ein Weltrichtertum handle. Der Messias hat Bedeutung für Israel. Dass er Herr der Welt sein wird, verkündet Jesaja im Gegensatz zur Hoftheologie der Königspsalmen nicht [2]). Der jerusalemische Tempel wird nicht darum zur Stätte der Gottesweisung für die Völker werden, weil Israel bzw. sein König die Weltherrschaft ausüben wird. Und die Völker werden nicht zum Zion kommen, weil es nun einmal dem Reichsgott Jahwe Reverenz zu erweisen gälte, sondern weil ihnen die Herrlichkeit Jahwes in seinem Handeln an Israel offenbar geworden ist. Duhms [3]) Auffassung wird richtig sein, wenn er sagt: „Damit (dass die Völker nach Jerusalem kommen) geben sie ihre politische Selbständigkeit nicht auf". Nicht einmal das wird ausgesprochen, das die Unterwerfung der Völker unter Jahwes schiedsrichterliches Urteil Preisgabe ihrer Götter und nationalen Kulte in sich schliesst. Von einer דעת־יהוה der Völker redet Jesaja nicht [4]). Aber immerhin, der Weg ist angetreten, der zu Deuterojesajas Erwartung führt: „Mir wird sich beugen jedes Knie, mir Treue schwören jede Zunge und sprechen: Nur in Jahwe ist Heil und Stärke" xiv 23f [5]).

4b: Damit, dass Jahwe sein Schiedrichteramt ausübt und die Starken in ihre Schranken weist, fällt der Krieg als Mittel der Ent-

---

[1]) Procksch, *aaO* S. 63.

[2]) Jes. xi 10 ist ja wohl nicht jesajanisch.

[3]) Duhm, *aaO* zur Stelle.

[4]) Um Gegensatz zu Ps. xlvi 11. Auch die Römer liessen sich ihr Zwölftafelgesetz durch das delphische Orakel bestätigen (cf. auch Herodot II, 160), was gewiss nicht bedeutet, dass sie darum ihre Götter preisgegeben hätten.

[5]) 2 Sam. xx 18f („Man frage doch in Abel und in Dan, ob nicht mehr gilt, was die Getreuen Israels verordnet haben", Text emendiert nach BHK³) beweist, dass an den israelitischen Heiligtümern einst politische Differenzen beigelegt wurden. Ich verweise ferner auf 1 Sam. viii 16: „Er (Samuel) zog Jahr für Jahr umher und machte die Runde über Bethel, Gilgal und Mizpa und sprach Israel Recht an all diesen Stätten". Ob das Amt des „kleinen" Richters solche Schiedsgerichtsbarkeit zwischen den Stämmen in sich schloss? (cf. M. Noth, „Das Amt des Richters Israels", *Festschrift für A. Bertholet* 1950).

scheidung zwischen den Völkern dahin. Gottesfriede von Zion her wird der Welt zuteil. Nicht nur werden die Waffen zu Werkzeugen friedlichen Ackerbaus umgeschmiedet werden, sondern man übt sich gar nicht mehr im Kriegshandwerk. Jesaja geht dabei über die Erwartung der Zionslieder, dass Jahwe den Kriegen ein Ende setzen werde, hinaus: die Völker beugen sich in freien Stücken vor Gott, besorgen das „Zerbrechen" der Waffen selbst und rüsten sich von sich aus nicht mehr für den Krieg.

Mi. iv 4 schliesst sich gut an. Das alte Ideal Israels, sicher unter seinem Weinstock und Feigenbaum wohnen zu können, ist hier zur Erwartung für die Völker geworden. Gewiss ist der Weinstock im Alten Testament Symbol der Fruchtbarkeit, aber von paradiesischer Fülle der Natur ist hier nicht die Rede, ישב ist wie in Mi. v 3 im prägnanten Sinn von ישב לבטח (1 Kön. v 5) verwendet.

Die Exegese zeigt, dass sich unser Abschnitt sehr wohl in die Zeit Jesajas und den religionsgeschichtlichen Ort, den er eingenommen hat, einordnen lässt. G. von Rad [1]) hat mit Recht betont, dass wir heute daran sind, das Bild des vorexilischen Prophetismus zu revidieren. Er ist nicht eine Bewegung in Israels Glaubensgeschichte, die sich sozusagen aus dem leeren Raum erhoben hätte, sondern kommt von Israels Traditionen her. Das dürfte bei unserm Abschnitt deutlich geworden sein. Ebensosehr ist bei ihm allerdings auch das andere zu fassen: dass nämlich der Prophet die Traditionen, die er aufgreift, wesentlich umgestaltet. Ihre Eschatologisierung ist ein entscheidendes Merkmal dieser Umgestaltung. Hand in Hand geht damit die Zurückdrängung der rein mythischen Überlieferungselemente. Wesentlich ist im Zukunftbild Jesajas nur eines: die Durchzetzung der Gottesherrschaft, unter die er auch die Völkerwelt sich beugen sieht.

---

[1]) G. von Rad, *aaO* S. 439.

THEOLOGIE PHARAONIQUE ET MESSIANISME D'ISRAËL

PAR

J. DE SAVIGNAC

Bruxelles

Succédant aux constatations d'A. Begrich (*ZAW* 1940) et du Père de Vaux (*RB* 1939, pp. 394 ss.), une observation du professeur A. de Buck est venue récemment confirmer l'influence considérable de la cour égyptienne sur celle des rois David et Salomon et de leurs successeurs à Jérusalem. Dans son étude: „Plaats en Betekenis van Sjoe in de egyptische theologie", [1]) il a remarqué le caractère égyptien d'une qualification du roi Sédécias dans Lamentations iv 20:

רוח אפינו משיח יהוה נלכד בשחיתותם
אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים

„Le souffle de nos narines, l'oint du Seigneur, a été pris dans leurs fosses, lui dont nous disions: à son ombre nous vivrons parmi les nations". Pour la première expression, A. de Buck renvoie à la grande inscription d'Abydos (ed. Gauthier), 40, où il est dit à Ramsès II: Promets-nous, ô roi, la vie que tu donnes, *toi qui es le souffle de nos narines*". On remarquera en outre qu'il est encore dit du même Ramsès II dans une stèle du Kouban: „qu'il est le beau faucon (= Horus d'Edfou) qui protège ses sujets de ses ailes et répand l'ombre sur eux." (Cf. Breasted, *A.R.* III, 285 et Grapow, *Die bildlichen Ausdrucke des Ägyptischen*, p. 45).

Le roi, oint du Seigneur (משיח), était donc décrit à la cour judaïque avec des images empruntées à l'ancienne Egypte.

L'étude des deux grands psaumes royaux cx et ii découvre une semblable utilisation de thèmes égyptiens. Voici pour débuter une traduction du psaume cx faite à l'aide de corrections proposées par des hébraïsants de renom, [2]) plus une conjecture personnelle qu'on s'efforcera de légitimer.

---

[1]) *Mededeelingen der koninklijke nederlandsche Akademie van wetenschappen*, afd. letterkunde, Nieuwe reeks, deel 10, no. 9, Amsterdam, 1947. On notera subsidiairement que l'existence d'une onction royale est à peu près certaine en Egypte. Cf. H. Bonnet, *Reallexikon*, art. salben.

[2]) Pour une justification des corrections apportées au texte massorétique, je

I Oracle de Yahweh à mon Seigneur: Assieds-toi à ma droite, jusqu'à tant que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds.

II De Sion, Yahweh émettra le sceptre de ta puissance. Domine au coeur de tes ennemis.

III Avec toi est l'éclat divin, au jour de ta force. Sur les saintes montagnes, du ventre de l'aurore, je t'ai enfanté.

IV Yahweh l'a juré et point ne s'en repentira: Tu es prêtre à toujours sur le modèle de Melchisédech.

V Le Seigneur se tient à ta droite; au jour de sa colère, des rois il châtiera.

VI De cadavres il emplit les vallées, abat les rebelles (lit. fracasse la tête) sur un vaste territoire.

VII Au courant dans la marche il s'abreuve; aussi tient-il la tête haute.

A chacun de ces versets, on peut citer un parallèle égyptien proche.

Au verset I l'expression: s'asseoir à côté de la divinité" est sans autre exemple dans la Bible [1]) et si étonnante que Raschi s'est refusé à l'admettre (Cf. A. B. EHRLICH, *Die Psalmen*, p. 278). On peut donc estimer qu'elle vient littérairement d'ailleurs et cet ailleurs paraît être l'Egypte. On connaît en Egypte plusieurs figurations de pharaons assis au côté, parfois même droit, d'une divinité siégante sur un trône (Cf. BORCHARDT, *Statuen und Statuetten*, II, C.G.E.M.C., pl. 93, no. 554, et LEGRAIN, *Statues et Statuettes* (ibid.), T.I., pl. XXXIX, Amon et Thoutmôsis III. [2]) On lit aussi dans un texte des pyramides: Quand Merenré (pharaon de la VI dynastie) apparut au ciel, il y trouva Ré debout qui s'approcha de lui. Merenré s'assit à son côté. Ré ne lui permit pas de se jeter à terre; il sait qu'il (Merenré) est plus grand que lui (variante: que c'est son grand fils)." Cette traduction est celle de LAUER dans *Probl. des Pyr.*, p. 213, 214 mais conforme à celle de SETHE.

Quant aux mots „l'escabeau de tes pieds", ils sont illustrés d'une

---

me permets de renvoyer à mon article: „Essai d'interprétation du psaume CX à l'aide de la littérature égyptienne", *O.T.S.* IX, Leiden, E. J. Brill, 1951. Je me dois d'ajouter que pour ce nouvel exposé diverses références très utiles et des traductions m'ont été fournies par messieurs Maurice STRACMANS, professeur à l'Université de Bruxelles et Constant DE WIT, conservateur aux Musées royaux d'Art et d'Histoire (Cinquantenaire) à Bruxelles.

[1]) Sauf en Daniel vii 9 qui paraît supposer une même idée et être une reprise de Ps. cx 1. Sur les difficultés que ce texte de Daniel a fait à l'exégèse rabbinique cf. SIEGFRIED, *Philo*, pp. 287, 288.

[2]) Références fournies par monsieur M. STRACMANS.

manière frappante par un escabeau adjoint à l'un des trônes trouvés dans la tombe de Tout-Ankh-Amon sur la face extérieure duquel sont figurés les neuf ennemis traditionnels de l'Egypte. Le rapprochement avec le psaume cx a été fait par H. Carter lui-même (Cf. *The Tomb of Tut-Ankh-Amen* by H. Carter and A. C. Mace, 1923, T.I., p. 118).

II De Sion Yahweh émettra le sceptre de ta puissance.

On rapprochera ces mots d'un texte cité par A. de Buck dans: *De Egyptische voorstellingen betreffende den oerheuvel* p. 98, où il est dit au pharaon par les âmes de Nekhen et de Pé (= les rois préhistoriques du Sud et du Nord): „Tu as pris les deux insignes (= les sceptres ḥkꜣ et n ḫ ḫ w); tu apparais sur la terre comme le soleil quand il se montre". (Cf. Mariette, *Abydos*, I, pl. 31b).

L'expression hébraïque originale fait songer à la foudre (Cf. Job xxxviii 35). La foudre était le sceptre d'Hadad, dieu araméen de l'orage cf. H. Gressmann, *AOB*, 326, 327. On ne pourrait dans ce cas trouver de similitude en Egypte que si la thèse de Moret (Cf. *Car. Rel. de la Roy. Pharaon.*, pp. 42, 43 et pp. 292, 293) voyant dans la forme ondulée du sceptre ḏ'm une image de l'éclair était prouvée. Il est cependant probable que le sceptre ḏ'm indique une force céleste et lumineuse, assimilable à la foudre. Cf. ce texte concernant Aménophis III (XVIII dynastie): „sa marche est rapide, c'est une étoile d'*or céleste* (dans la traduction de Breasted: electron = ḏ'm) quand il circule sur son cheval, un archer vigoureux, atteignant la cible", d'après Breasted, *A.R.* II, 900, ligne 9.

II b Domine au coeur de tes ennemis.

C'est un thème classique de la littérature royale égyptienne qu'une promesse d'un dieu à un pharaon qu'il mettra la crainte de sa majesté au coeur de ses ennemis. Cf. *Wört.* IV, 184, 12; IV, 183, 17, 18.

3 a Avec toi est l'éclat divin.

Le mot נדבה (on peut préférer le singulier d'après le ἀρχή de la Septante) a été interprété d'après Ps. li 14 où les mots: רוח נדיבה ont été traduits dans la Septante: πνεύματι ἡγεμονικῷ et d'après Job xxx 15 où les mots: תנדף כרוח נדבתי (lecture amendée) ont été traduits par Torczyner (Tur Sinai): „Wie Wind verweht ist meine Würde" = Comme le vent se dissipe ma dignité.

En supposant un original égyptien נדבה pourrait être une traduction du mot ꜣḫ qui signifie: dignité, éclat, force divine (Cf. *Wört.* I, 15). Une forme féminine de ce même terme égyptien (*ibid.* p. 16) désigne le diadème ou l'uraeus qui projetait un feu destructeur et

parfois était dit allaiter le roi [1]). On comparera avec la rosée tantôt destructrice et tantôt vivificatrice. Après la mention du sceptre, un mot évoquant le diadème viendrait bien à sa place. Dans le cas où l'on maintiendrait נדבת on comparera avec נשם נדבות (Ps. lviii 10) qui pourrait signifier: des ondées glorieuses, précisément ce que projette l'uraeus ornant le diadème pharaonique.

III b Sur les saintes montagnes.

Le plus puissant des pharaons d'Egypte, Thoutmôsis III a décrit lui-même son couronnement de la manière suivante:

„Il (Amon-Ré) m'ouvrit les portes des cieux, il m'ouvrit les portails de la hauteur céleste (ꜣḫ.t) où réside Ré. Je m'envolai vers le ciel comme un divin faucon, contemplant sa beauté dans les cieux. J'adorai sa majesté... Je vis l'aspect glorieux du dieu de la hauteur céleste (ꜣḫ.t) dans ses chemins mystérieux du ciel. Ré lui-même m'établit [roi]; je fus gratifié des diadèmes qui ornent sa tête; son uraeus fut mis sur mon front". Cf. K. Sethe, *Urkunden*, IV, 1, 159 à 160, 9, 10 et H. Gressmann-Ranke, *AOT*, pp. 99, 100.

Le lieu où s'envola Thoutmôsis pour être couronné est nommé en égyptien l'ꜣḫ.t. Breasted dit de ce terme qu'il n'est pas encore pleinement compris, cf. *A.R.* II, p. 132, note 3. Il désigne la résidence des dieux solaires, une région de lumière ou quelque chose d'analogue. Il est écrit dans les hiéroglyphes par un soleil apparaissant sur un signe figurant une montagne et H. Ranke l'a traduit dans ce passage: Lichtberg. On observera que la même racine ꜣḫ peut désigner ce qui est magnifique et *saint*. „S'en aller dans la splendeur sacrée (ḏ s r w) de la hauteur céleste du soleil (ꜣḫ.t)" est un euphémisme égyptien pour désigner la mort l'assimilant à une naissance. [2]) On le comparera avec cette autre expression employée pour désigner la mort du pharaon dont il est dit: „qu'il monte au ciel, s'unit au disque solaire et se réincorpore à celui dont il est issu" (Urk. iv, 54).

Enfin l'accession au trône en Egypte était exprimée par le verbe ḫʿ qui désigne particulièrement l'apparition du premier soleil sur la butte originelle du monde (Cf. *Wört.* III, 239), laquelle paraît être assimilable à la sainte montagne des assyro-babyloniens, cf. A. de Buck, *De Egyptische voorstellingen betreffende den oerheuvel*, particulièrement, pp. 23-24 et pp. 93-95.

---

[1]) Cf. Pyr. 1108c, 1109a.

[2]) Cf. *Wört.* V, 615 = Livre des Morts ch. XV (hymne au soleil) et C. de Wit, *Le Lion*, Leyde, Brill, 1951, p. 148. Dans certains textes la montagne où naît le soleil est appelée b ꜣ ḫ (w), cf. C. de Wit, *ibid.*

III c Du ventre de l'aurore, je t'ai enfanté.

On rapprochera ces mots de l'appellation fréquemment appliquée aux pharaons: sa Ré n ḫ.t.f = fils de Ré (= du soleil), fils de son ventre (Cf. *Wört.* III, 357).

On observera à ce propos que le terme ḫ.t convient aussi bien en égyptien à la femme qu'à l'homme et aura donc pu être rendu par le mot hébreu: רחם sans que ce terme implique nécessairement dans la pensée originelle une divinité féminine.

La naissance du sein de l'aurore pour un roi se lit dans un texte des pyramides: „Sa soeur (la soeur du roi identifié au soleil) est Sirius, celle qui l'a enfanté est l'aurore" 341 c. (pour l'interprétation, cf. 820c et 1082 c). Pour la traduction de ce texte, je me suis servi de la traduction et du commentaire de K. Sethe sur ce passage. Cf. *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*, T. II, p. 25 et p. 46.

Le mot traduit: 'aurore' (en allemand: Morgendämmerung) est la d w ꜣ.t, à savoir, les confins crépusculaires du ciel et de la terre où naît le soleil chaque matin et où se trouvaient, suivant les conceptions égyptiennes, les eaux régénératrices de la vie.

Si les mots: לך טל font partie du texte originel, ce qui est douteux, on observera que la rosée désigne dans la mythologie égyptienne une force divine de régénération. J'ai traité ce sujet ailleurs. (*La nouvelle Clio* T. vi, *Mélanges R. Goossens*, Bruxelles, 1954). Ainsi, si l'on traduisait la seconde partie de ce verset III: du sein de l'aurore te vient la rosée de ta jeunesse", elle ne serait pas moins égyptienne par ses images.

V. IV Tu es prêtre à toujours sur le modèle de Melchisédech.

Ces mots signifient que le Messie sera prêtre et roi, précisément comme les pharaons l'étaient. Entre autres titres, ils portaient celui de 'chef du culte' nb ỉrt ỉḫ.t (Cf. *Wört.* II, 228).

V. V Le Seigneur se tient à ta droite.

On comparera avec la scène représentée sur le panneau de droite du char de Thoutmôsis IV ainsi décrite par Jean Capart:

„Le roi, au milieu de la bataille, a invoqué le secours de son père Mentou (divinité guerrière assimilée dès le Nouvel Empire à Amon-Ré) qui apparaît à côté de lui dans la caisse de son char „parle derrière" lui et dirige ses traits. Les ennemis terrifiés le regardent et croient voir Mentou lui-même." (*Mélanges Maspéro*, T. I p. 229).

On connaît aussi un nom: Mentou est à sa droite: mnṯw ḥr wnmjf (Ranke: *Äg. Personennamen*, p. 154).

V. VI De cadavres il emplit les vallées.

Ce passage coïncide pour l'image avec de nombreuses figurations de pharaons massacrant les ennemis de l'Egypte et les culbutant pêle-mêle sous les roues de leur char (pour une étude de ce motif, cf. *Chron. d. Egypt.*, 1945, p. 40). Il coïncide même jusque dans les termes avec un passage du fameux hymne célébrant les triomphes de Thoutmôsis III: „Je donne (dit le dieu Amon) qu'ils voient Ta Majesté tel un lion fascinateur (?) tandis que tu en fais des cadavres à travers leurs vallées". (Breasted, *A.R.* II, 660).

Les mots suivants: מחץ ראש: il fracasse la tête, rappellent la figuration habituelle du pharaon vainqueur. Il est représenté fracassant d'un seul coup de massue les têtes des chefs ennemis réunies en une grappe.

C'est le dꜣ (plus tard: dꜣ r)) ḫ ꜣ s.tjw (Cf. le relief de Snéfrou, IV dynastie, provenant du Sinaï, dans J. Capart, *L'Art égyptien*, Bruxelles, 1942 et *Wört.* V, 414, 418; III, 234).

Les ḫꜣs.tjw (les étrangers = les goim) peuvent être identifiés aux senṯw et aux ḫnw, les rebelles. On peut donc voir dans les mots du psaume le sens: il abat les rebelles. (Cf. aussi: Nombres xxiv 17, 18, le passage le plus proche au psaume dans la Bible, avec l'interprétation qu'en donne Jérémie xlviii 45).

Il existe à cette scène un arrière-plan mythologique. Le pharaon est le soleil vainqueur de son ennemi Apophis (= les nuées et les ténèbres). Cf. „The Bremmer-Rhind papyrus" by Faulkner, *JEA*, 1937.

V. VII Au courant dans la marche il s'abreuve; aussi tient-il la tête haute.

Piankhi, roi éthiopien (751-716) voulant se faire reconnaître pour authentique successeur des pharaons se rendit au temple d'Héliopolis et voici ce qu'il fit pour qu'on vît en lui le vrai fils du soleil:

„il se rendit à l'étang de q b ḥ (pièce d'eau qui était censée contenir l'eau céleste) et plongea sa tête dans la rivière de Noun en laquelle Ré baigne sa tête" Cf. Schäfer, *Urkunden*, III, 37, 38, Breasted, *A.R.* IV, 870.

Le nouveau pharaon a donc plongé sa tête dans les eaux vivifiantes de la rivière où le soleil se baigne chaque matin et le voilà maintenant plein d'éclat, d'ardeur et de force, comme le jeune soleil du matin, prêt à marcher d'un bout du monde à l'autre.

On se souviendra aussi que lors de son couronnement le pharaon était ondoyé d'une eau vivifiante, lumineuse et céleste (elle est figurée par les signes anch et ḏ'm), à savoir, reçoit, dans un baptême, les

puissances émanant du soleil. (Cf. le linteau de Séthi I au temple d'Héliopolis (?) dans J. CAPART, *L'art égyptien*, T. III, pl. 558; pour la lecture ḏʿm plutôt que wꜣś, on observera que la scène est surmontée du soleil ailé d'Edfou, souvent nommé le faucon d'or (Cf. GRAPOW, *Die bild. Ausdr. d. Äg.*, p. 88), que l'eau est vraisemblablement la rosée solaire, et les paroles suivantes dites par Hathor, la vache céleste à la reine Hatchepsout: „J'ai de mon sein allaité Ta Majesté; je t'ai rempli de mon éclat (iꜣḫ), de ces miennes eaux de vie et de force". Cf. Urk, IV, 237, 239.

PSAUME ii

1 Pourquoi frémit la masse profane (= les goim) et murmurent les peuples, vainement?
2 se concertent les rois du monde et complotent les potentats?
3 Nous déchirerons leurs liens et rejetterons leur joug.
4 Celui qui trône dans les cieux rit, Yahweh se moque d'eux.
5 Alors il leur parlera dans sa colère et les effraiera de son courroux:
6 C'est moi qui l'ai établi roi sur Sion, ma montagne sainte.
7 Je l'ai mis dans mon giron (correction de TORCZYNER dans *Debir*, T. II, p. 75 et Bible de KITTEL) et lui ai dit: Tu es mon fils, moi, je t'ai engendré aujourd'hui.
8 Demande, et je te donnerai les peuples en héritage; la terre entière en possession.
9 Tu les paîtras avec une verge de fer; les fracasseras comme un un vase de terre.
10 Et maintenant, rois, comprenez; revenez à la raison, juges de la terre!
11 Servez Yahweh avec révérence, en tremblant
12 baisez ses pieds (correction de BERTHOLET; cf. apparat critique de la Bible de KITTEL) de peur qu'il ne s'irrite et vous ne deveniez des égarés, car sa colère est prompte à s'enflammer.
Heureux ceux qui se confient en lui!

N.B. Pour la traduction du v. 7, cf. H. GRESSMANN, *Der Messias*, p. 9.

Après avoir ainsi traduit ce psaume, nous relèverons maintenant quelques parallèles égyptiens à diverses de ses formules pour montrer combien il est écrit dans le langage de la cour des pharaons.

V. 7 Je l'ai mis dans mon giron et lui ai dit: Tu es mon fils....

On comparera avec un groupe de textes des pyramides exactement parallèle:

160 a Ré Atoum, ton fils vient à toi, le roi vient à toi.
160 b Fais-le monter vers toi; reçois-le dans tes bras.
160 c Il est ton fils, le fils de ta semence, à toujours. (on retrouve le même texte en 213 a, 213 b.).

2) Avec la déclaration de Ptah-Tenen (dieu de Memphis) à Ramsès II:

Paroles de Ptah-Tenen, qui a de hautes plumes et des cornes aiguës, le père des dieux: Je suis ton père, qui t'ai engendré comme un dieu pour que tu sois sur mon trône (N.B. le trône est la butte initiale assimilable à la sainte montagne, Cf. de BUCK, *op. laud.* pp. 85-104), roi de Haute et Basse Egypte. Je t'accorde les pays que j'ai créés" (Cf. E. NAVILLE dans *Trans. of the soc. of bibl. Archeol.*, vol. VII; G. ROEDER, *Urkunden*, p. 158).

3) Avec les paroles du dieu Amon à la reine Hatchepsout (± 1500) au moment où ce dieu la prend dans ses bras: „Viens, viens en paix, fille de mon ventre, que j'aime, image royale qui effectuera ses levers sur le trône de l'Horus des vivants, à jamais". (Cf. A. MORET, *Car. Rel. de la Roy. Pharaon.*, Paris 1902, pp. 55-56 et SETHE, *Urkunaen*, IV, 1, 229; le texte provient des reliefs de Deir El Bahari, NAVILLE, II, 52).

4) Avec les paroles d'Amon-Ré à Aménophis III: „Mon fils, fils de mon ventre, Neb-Maat-Ré (prénom de ce pharaon), ma vivante image, que mon ventre a produit, que Mout, la dame de l'Acherou (lac de Thèbes) à Thèbes, la dominatrice des neufs arcs ennemis, a enfanté: J'ai fait de toi le chef unique de l'humanité. Mon coeur exulte quand il regarde ta beauté. Je fais des merveilles pour Ta Majesté en sorte que tu rajeunisses car je t'ai établi comme le soleil des deux pays (= le monde entier; cf. G. J. THIERRY, *Rel. Beteek. van het Aegypt. Kon.*, p. 53 ss.). Cf. ROEDER, *Urkunden*, p. 157.

On comparera au verset IX: Tu les paîtras avec une verge de fer, tes fracasseras comme un vase de terre" ces mots du dieu Ptah à Ramsès II:" Je les (= les peuples ennemis) accorde à ton glaive afin que tu en fasses comme il te plaît." (Inscription d'Abou Simbel, ligne 20, cf. BREASTED, *A.R.* § 408, et ROEDER, *Urk.*, p. 161, aussi NAVILLE, *Trans. of Soc. of. bibl. Archeol.*, VII). On notera que le fer symbolisait déjà chez les Egyptiens la dureté (GRAPOW, *op. laud.*, p. 59).

On comparera enfin au verset XII: „Baisez ses pieds de peur qu'il ne s'irrite et vous ne deveniez des égarés" ces mots dits par Thoutmôsis I présentant Hatchepsout à la cour: Celui qui fera sa louange (= le verbe d w ʾ qui désigne une forme d'adoration, cf.

J. SAINTE-FARE GARNOT, *L'hommage aux dieux*, Paris, 1954, p. 9 ss.) vivra; celui qui l'insultera, périra. (Cf. BREASTED, *A.R.* II, 237; SETHE, *Urk.*, IV, 1, 257, l. 15, 16; NAVILLE, *Deir El Bahari*, III, 61).

On se souviendra à ce propos que le cérémonial de la cour égyptienne exigeait, au moins à l'Ancien Empire, que l'on se prosternât devant le pharaon et baisât le sol à ses pieds. C'est le rite nommé: śn-tꜣ, constamment exigé des ennemis, et qui fut exprimé en grec par le verbe: προσκυνεῖν (Cf. A. ERMAN, H. RANKE, *Ägypten*, Tübingen, 1923, p. 82 et *Wört.* IV, 154).

Le baisement des pieds proprement dit est assez peu attesté en Egypte (Cf. *Papyri magiques de Leyde*, I, 347, 6, 2 et N. de G. DAVIS, *Amarna*, T. II, pl. XXXIII). En Assyro-Babylonie, il est, au contraire, dans les inscriptions historiques „l'expression habituelle de la soumission" pour employer les termes de JASTROW (Cf. *Rel. Bab.* und *Ass.* I, p. 514, note 3). Mais le texte hébreu, tel que le rectifie BERTHOLET, paraît mieux convenir au śn-tꜣ qu'au baisement des pieds proprement dit car il se lit: **ברעדה נשקו לרגליו** ce qui se traduit littéralement: avec tremblement, baisez à ses pieds" mais cette construction est aussi une difficulté à la correction elle-même.

On aura remarqué enfin l'assurance de prédestination qui éclate dans tout le psaume depuis le premier verset jusqu'au dernier. Ce sentiment lui aussi ne fut pas étranger aux pharaons. On lit en effet dans le récit de la bataille de Kadès ces mots attribués à Ramsès II: Qu'est-ce que ces Asiates pour toi, Amon, ces misérables qui ne savent rien de Dieu! (Cf. A. ERMAN, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig, 1923, p. 329: citation empruntée à KITTEL, *Die Psalmen*).

En résumé, ce psaume ii a donc bien son prototype dans les dialogues d'intronisation entre un pharaon et son dieu que nous font connaître les stèles égyptiennes. Le roi Messie (on ne saurait, en effet, contester que ce psaume ne s'inscrive dans la perspective messianique) est semblablement adopté, mis sur le giron de Dieu; la divinité déclare qu'elle en fait son fils, lui promet, comme Amon-Ré à Aménophis III ou Ptah à Ramsès II, la domination sur le monde et la victoire sur ses ennemis; comme pour un pharaon enfin, ses sujets et ses ennemis vaincus viendront humblement baiser le sol à ses pieds tandis que les rebelles périront, du moins si l'on accepte la correction de BERTHOLET.

L'originalité d'Israël paraît consister uniquement en ceci qu'un peuple aussi petit se soit attribué de tels triomphes. Il participait à la même espérance mais ne la voyait pas dans l'histoire vécue.

SHORT NOTES

HES. xxiv 17

J. A. Bewer hat *ZAW* 63 (1951) 200 vorgeschlagen, Hes. xxiv 16 mit G ולא תנוא דמעתך zu streichen (ebenso G. Fohrer, Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel, *BhZAW* 72 (1952), S. 232, Anm. 45), und statt האנק דם מתים Hes. xxiv 17 zu lesen: האפק דמעתיך „halte deine Tränen zurück"! (Fohrer, *a.a.O.* streicht האנק דם und stellt אבל vor מתים). Aber das Stöhnen des Propheten ist bestens gesichert: „wie der Prophet getan, so werdet auch ihr tun" (V. 24 vgl. 22!), V. 23: „. . . und allemiteinander (werdet ihr) stöhnen". Sowohl Ni אנק wie נהם wird von stiller, insgeheimer Trauer gebraucht, vgl. zum ersten Hes. ix 4, zum zweiten Spr. v 11. Wie Hes. ix die wenigen Gerechten ohnmächtig die Greueltaten in der heiligen Stadt mitansehen müssen und nur insgeheim beklagen können, so werden die Exulanten den Fall von Stadt und Tempel nicht öffentlich beklagen dürfen, weil sie die Macht der Sieger daran hindert. Deshalb entfällt auch bei der symbolischen Prophetenhandlung jede öffentliche Trauerkundgebung.

Für die Heilung unsrer schwierigen Stelle sehe ich andere Wege: Zunächst möchte ich דם mit akk. *damâmu* und ugarit. *dmm* zusammenstellen. *damâmu* besonders von leiser Wehklage gebraucht, wie schon Delitzsch (*Ass. Handwb.* 220b) bemerkt. Im Ugaritischen vgl. Keret A 25f bei C. Gordon, *Ugar. Manual*, Rom 1955, Text 125 (er übersetzt S. 255: „do not weep (*tbkn*) for me, do not wail/grieve (*tdm*) for me). Ebd. Zeile 30 stehen nochmals *bky* und *dmm* parallel.

Weiters ist die Umstellung von אבל vor מתים sinnlos, weil אבל ja schon an sich „Toten"-klage heisst, wie F. Spadafora (*Ezechiele*, Turin 1951, S. 194) richtig feststellt. Man findet auch אבל öfters mit einem Genitiv konstruiert (Gn. xxvii 41, Dt. xxxiv 8, Jer. vi 26, Am. viii 10), aber nie die Verbindung אבל מתים (viell. Sir. xxii 10 (13) wegen der Gegenüberstellung von Totem und Toren). Spadafora, *a.a.O.* streicht מתים. Man könnte sich aber fragen, wenn מתים irgendwie in den Text eingeschoben worden ist, warum dann nicht nach אבל? Ich glaube eher, dass man unter möglichster Schonung des Konsonantenbestandes eine befriedigende Lesung finden müsste:

האנק דם מת ימ[י] אבל לא־תעשה „Stöhne, klag still über die Tote, Trauertage (aber) halte nicht"! Möglich wäre auch למתך (vgl. Gn. xxiii 3-15, die Konstruktion mit ל wie im ugaritischen Text oben). Nicht unmöglich wäre auch statt מ[בי]ת מת zu lesen. Zuletzt dürfte man vielleicht auch denken, dass das akk. *dimmatu* „Wehklagen" (als spezieller Trauerbrauch) verkannt worden ist, man also zu übersetzen hätte: „Stöhne, (aber) Wehklagen (und) Trauerbräuche halte nicht"!

Graz JOHANNES B. BAUER

SAUL SUCHT DIE ESELINNEN (1 Sam ix)

Das Kapitel 1 Sam. ix bietet der Exegese ganz besondere Schwierigkeiten, die man durch Konjekturen nicht beseitigen kann ohne dadurch den Text seines eigentlichen Inhaltes zu berauben. Wenigstens einige seien erwähnt: a) Warum wird von *den* Eselinnen gesprochen? b) In welch wunderbaren Ländern sucht sie Saul? c) Weshalb ist sein Vater so plötzlich um den Sohn besorgt? d) Wieso endet das Unternehmen mit einer Königssalbung?

Vor 25 Jahren hat einer meiner Lehrer, ein nicht unbedeutender Alttestamentler, in seinen Vorlesungen die ganze Geschichte mit den Worten abgetan: "Der eine geht Eselinnen suchen und findet ein Königreich, ein anderer sucht ein Königreich und findet eine Eselin". So kann man an die Sache jedenfalls nicht herantreten, geschweige denn, dass es sich doch um einen biblischen Text handelt, den man nicht etwa Märchen zur Seite stellen kann.

Ist uns das Bild vorläufig dunkel, ist doch mindestens sein Rahmen klar. Wir werden in eine Zeit versetzt, wo Israel, in die kenaanitischen Verhältnisse hineinwachsend, im höchsten Masse einem religiösen Synkretismus verfallen ist. Spuren dessen müssen in seinen literarischen Denkmälern irgendwie vorliegen, allerdings durch die späteren Zeiten so umgedeutet, dass alles Anstössige beseitigt wurde. Eine solche Umwandlung können wir auch in 1 Sam. ix voraussetzen.

Das vorangehende Kapitel handelt vom Wunsche des Volkes einen König zu haben — und der Wunsch wird im Kommenden erfüllt. Diesen Zusammenhang behalten wir im Auge! Dem würde auch der Lob Sauls hohen Wuchses und seiner ganzen Erscheinung in ix 2 gut entsprechen. Er war gewiss derjenige, auf dem jedermanns Auge mit Wohlgefallen ruhen konnte. So hat sich wohl das Volk seinen König vorgestellt. Gott urteilt aber ganz anders. Sein König sieht

nicht so aus; Davids Vorteil liegt gerade darin, dass er *ha-qāṭān*, der Kleinste, ist (xvi 11), als ob hier schon das Wort des Apostels aus 1 Kor. i 28 vorausgenommen wäre.

Wurde die Grösse und Schönheit Sauls erst jetzt entdeckt, wo es sich um die Königswahl handelte? Nach ix 20, wie aus der Frage Samuels hervorgeht, war Saul jedenfalls der Ausersehene, ohne dass es zu einer wirklichen Wahl gekommen wäre. Hängt aber dieser Umstand nicht damit zusammen, dass er eben schon früher zu besonderen Aufgaben auserkoren war? Allem Anschein nach kann diese Frage nur bejahend beantwortet werden. Nur deshalb konnte Samuel in jener ungenannten Stadt ihn zum Opfermahl erwarten, worüber noch näher zu sprechen sein wird.

So gelangen wir zur Ueberzeugung, dass es sich im Falle der Eselinnen Kis', des Vaters Sauls, um kein Verlaufen der Tiere oder einen etwaigen Diebstahl handeln konnte, sondern um ein Ereignis besonderer Art, bei dem neben ganz bestimmten Eselinnen (*hå'ᵃtônôt*, V. 3), also nicht nur irgendwelchen, auch Saul seine Rolle spielen sollte. Die Frage wäre leichter zu lösen, wüssten wir genau, wer da unter *gibbôr ḥajil* (V. 1) gemeint ist. Die tschechische Kralicer Bibel aus dem 16. Jh. sieht in dieser Bezeichnung des Vaters Sauls einen „tapferen Mann", die Züricher Bibel dagegen einen „wohlhabenden Mann" und H. J. Stoebe einen „freien Grundbesitzer" [1]), um noch eine dritte Auffassung zu notieren. Dagegen habe ich bereits in anderem Zusammenhange die Vermutung ausgesprochen, dass „unter *ḥajil* (Ob. 11.13) . . . wohl die Mannschaft des *ḥêl* (20) zu verstehen" ist. [2]) Mit anderen Worten: die *gibbôrê ḥajil* wären demnach ursprünglich die Leibwache der Gottheit (des Bildes) gewesen, in zweiter Reihe zur Leibwache des Königs als Vertreter Gottes auf Erden geworden (vgl. auch 1 Sam. x 26) um schliesslich in den jüngeren Schichten des AT eventuell allgemein die Wohlhabenden zu bezeichnen. Hier käme die erste Bedeutung in Frage und Kis somit in den Bereich eines Heiligtums. Dann ist es aber auch in Ordnung, wenn der Text von *den* Eselinnen spricht und man wird sie am ehesten mit den weissen Eselinnen der Erretter aus Ri. v 10 oder der Eselin des messianischen Königs aus Sach. ix 9 zusammenstellen müssen.

Was ist aber mit ihnen geschehen? — Aus den angeführten Stellen

---

[1]) H. J. Stoebe, Anmerkungen zu 1 Sam. viii 16 und xvi 20; *VT* IV, April 1954, S. 180.

[2]) M. Brč, Zur Problematik des Buches Obadjah; *Supplements to VT*, Vol. I, 1953, S. 23.

darf man schliessen, dass die späteren eschatologischen Erwartungen eines messianischen Königs in uralten, während Kultfeiern erlebten Ereignissen ihre Wurzeln haben. Dass wir hiemit bis in die vorisraelitische Zeit, in die Feiern Baals, zurückgreifen, versteht sich von selbst. Und die ix 3 vorkommenden Zeitwörter *ʾ-b-d* und *b-q-š* bestätigen die vorläufig noch nicht ausgesprochene Vermutung, dass wir es da zu tun haben mit einer Feier einer verlorengegangenen und nun gesuchten Gottheit, die durch einen Jüngling vorgestellt, auf einer Eselin sitzend, in triumfalem Umzug ins Heiligtum ihren Einzug feiern sollte. Das Verloren-gegangen-sein der Eselinnen ist wahrscheinlich als Standbeteil der Feier aufzufassen.

Nun begibt sich Saul auf die Suche. Auf die Weisung seines Vaters hin nimmt er einen *naʿar* mit (V. 3). Es ist nicht unwichtig, dass Kis dabei nicht von *seinen* Dienern, sondern nur von Dienern allgemein spricht! Es war demnach ein Diener des Heiligtums, allem Anschein nach.

Saul war ein Benjaminite. Deshalb überrascht es, dass er seine Suche im „*Gebirge Ephraim*" (V. 4) beginnt. Wenngleich das Gebiet Benjamins nicht von grossem Ausmasse war, ist es doch unbegreiflich, dass Saul nicht gleich da zu suchen angefangen hat. Noch weniger Vertrauen zur geographischen Identifizierungsmöglichkeit des „Gebirges Ephraim" bleibt beim Anblick der vier „Länder", die nachher Saul angeblich durchstreift hat, über. Auf einer Landkarte sind sie jedenfalls nicht zu verzeichnen. Aber dadurch tritt die ganze Suche Sauls in ein neues Licht und die ausgesprochene Vermutung wird handgreiflicher. Kurz gefasst: im Text liegen vor uns Ueberreste eines Berichtes über ein längst verschollenes Fest, dessen Einzelzüge man in ferne Analogie zur katholischen Kreuzwegprozession stellen könnte. Was uns mitgeteilt wird, ist nicht eine Reise Sauls durch Mittelpalästina, sondern die Andeutung seiner Haltestellen während des feierlichen „Suchens" der Eselinnen für die zum neuen Leben auferstehende Gottheit.

In dem Falle handelt es sich im Texte nicht um das Gebirge Ephraim, sondern um einen „Berg" (*har*), wahrscheinlich im Bereiche des betreffenden Heiligtums. In seinem Namen, dessen ursprüngliche Form allerdings unbekannt bleibt, wird man wohl am besten die Wurzel *p-r-j* voraussetzen dürfen, im Einklang mit der Tatsache, dass es sich um ein Fruchtbarkeitsfest handelt. Oder sollte man vielleicht in Umstellung der Konsonanten etwa an die *rᵉpåʾîm* denken, da sich die Gottheit noch im Totenreich befindet? Ob so oder so, fängt hier das Suchen an.

Es folgen dann Namen von vier „Ländern", mit denen sich bereits ie Septuaginta nichtmehr Rat weiss. Ihre Zahl legt es jedoch nahe, ass es sich um die vier Weltseiten handeln könnte. Das „Land" *mînî* (V. 4) deutet auf den Süden hin und sollte den Wendepunkt um Glück vorstellen. Die letzte Station, deren Name *ṣûp* Honigwabe edeutet, weist auf das verheissene Land, das Paradies hin, wo Milch nd Honig fliessen. Gleichzeitig kann man an den Norden (*ṣåpôn*) nit dem Götterberg denken. Aber da geschieht nun etwas Böses, o dass Saul das weitere Suchen aufgeben will (V.5).

Nun kehren wir aber zuerst noch zu den ersten zwei Stationen zuück! Das „Land" *šålîšåh* findet ein merkwürdiges Gegenstück im *aʿal šålîšåh* 2 Kön. iv 42, von wo ein Ungenannter dem Gottesmanne Erstlingsbrote, zwanzig Gerstenbrote, und zerriebene Körner . . ." ringt, mit denen dann hundert Männer gesättigt werden und noch avon übriglassen (V. 43). Die Gottheit, gleichgültig wie genannt, rteilt hier ihren Segen und um den handelt es sich letzten Endes uch in 1 Sam. ix. Der Name *šålîšåh* wird dabei mit dem Zahlwort drei" zusammenhängen und auf die Auferstehung am 3. Tage hineuten, vgl. Hos. vi 2, und zur Zahlangabe ausserdem 1 Sam. ix 20. ls Weltseite kommt da am ehesten der Osten in Frage, und zwar ährend der Herbsttagesgleiche, wie man besonders aus der Erwähung des Wasserschöpfens in V. 11, einer Sitte, die (wenngleich n abgeänderter Form) noch zur Zeit des zweiten Tempels beibehalten urde, schliessen kann.

Die letzte, in der Reihenfolge der „Länder" die zweite, Station ird *šaʿᵃlîm* genannt. Der Wurzel nach ist der engste Zusammenhang nit *šûʿål*, Schakal, vorauszusetzen, und der ägyptische Gott Anupev Anubis) mit dem Kopf eines Schakalen ist bekannterweise der Gott es Totenreiches!

Also zusammengefasst: *har ʾęprajim* weist auf einen Fruchtbarkeitstus hin, wobei es sich um die Sicherung der Fruchtbarkeit für das ommende Jahr wohl handelt. Das setzt gewisse magische Handngen voraus, vgl. das über *šålîšåh* gesagte. In den ugaritischen exten liessen sich leicht Analogien finden. — Dadurch wird der ottheit die Pforte der Unterwelt, *šaʿᵃlîm*, geöffnet und alles wendet ch zum Guten, *jᵉmînî*. Aber, wie bereits erwähnt, muss im letzten ugenblick (im „Lande" *ṣûp*, V. 5) etwas besonderes zugetroffen in. Das Paradies bleibt verschlossen. Und Saul interessiert sich ichtmehr um die Eselinnen, sondern ist um seinen Vater besorgt, der inerseits um seinen Sohn Sorge tragen könnte (ib.). In welche

Gefahr ist Saul geraten? Beinahe möchte man daran denken, dass in einem solchen Falle, wo die Gottheit in ihrer Auferstehung verhindert wurde, ein menschliches Opfer nötig war. Das wäre die einzige befriedigende Antwort, weshalb Kis so plötzlich um Saul beunruhigt ist.

Während Saul ratlos dasteht, greift der Diener ein (V. 6). Es ist eine Andeutung der Unfähigkeit Sauls, wie wir deren noch mehr im Texte auffinden, z.B. x 7-10 (er tat nichts davon, was sich ihm darbot, ausser dass er prophezeit hat, aber das waren nur Worte ohne Tat!) oder x 27 (er durfte sich nicht taub stellen, da in seiner Person eigentlich Gott verachtet wurde; als König war er doch Vertreter Gottes!) usw. So wird der Diener zum Werkzeug Gottes um Saul aus dem Götzendienst zum Gottesdienst emporzuheben. Dieser sollte, beauftragt durch seine Stammesgenossen die auferstandene Gottheit heimbringen, wenn nicht geradezu sie selbst vorstellen. Nun soll er aber etwas anderes hören! Nicht das Volk, sondern Jahwä spricht: „*Du*, ja *du* sollst zum Anführer meines Volkes werden, *du* sollst es von seinen Feinden befreien (vgl. 17), Baal ist tot, der bringt es nicht fertig!" — Hier können wir unbeachtet lassen, dass die Stadt nicht genannt wird und das anfangs auch der Gottesmann namenlos ist. Das wichtigste ist, dass durch Vermittelung seines Dieners Saul endlich den richtigen Weg findet und Samuel ihn den wahren Dienst Jahwäs lehren kann. Dabei eröffnet sich uns ein neuer Einblick in die Anfänge des israelitischen Königtums! Obwohl es einerseits von Jahwä mit den Worten: „... mich haben sie verworfen, dass ich nicht König über sie sein soll" (viii 7) abgelehnt wird, wird es von ihm andererseits doch genehmigt. Israel hat im gelobten Land den Baalismus als einen unvermeidlichen Bestandteil seiner Religion aufgenommen. Jahwä blieb zwar der Gott des Volkes, der Erlöser aus Aegypten, der Kriegsgott, aber in den alltäglichen Sorgen eines landwirtschaftlichen Lebens wendete man sich zu Baal um Hilfe. Durch diesen Synkretismus kam das Volk in die höchste Gefahr einer totalen Verschmelzung mit den Nachbarvölkern. Da konnte wahrlich nur ein König helfen. Nicht Baal, sondern *er* sollte nun in den Alltagssorgen ein Vertreter Jahwäs, und zwar ein sichtbarer Vertreter, sein. Für ein Volk, dem sein Gott aus dem Alltagsleben beinahe entschwunden ist, war das die einzige Rettung. Wir können da geradezu von einer Demythologisierung sprechen, wie sie ja für die ältere Schicht des AT kennzeichnend ist. [1])

---

[1]) Vgl. A. Bentzen, *Messias — Moses redivivus — Menschensohn*, Zürich 1948, z.B. S. 73.

So kommt nun Saul zu Samuel, einer offenbar über die Grenzen einzelner Stämme anerkannten Autorität. Auch da war ein Fest im Gange. Zur Bedeutung des Wasserschöpfens (V. 11) und der Erwähnung des dritten Tages (V. 20) vgl. das oben gesagte [1]). Ohne auf weitere Einzelheiten einzugehen, wenden wir unsere Aufmerksamkeit noch dem Opferschmaus zu. Saul kommt zum Mahl als erwarteter Gast, dem seine Zuteilung besonders reserviert war. Dabei erscheint als besonderer Faktor ein *ṭabbåḥ* (V. 23), nur hier als Schlächter, Koch übersetzt (Gesenius-Buhl), sonst überall im AT von der königlichen Leibwache verwendet. Obwohl an unserer Stelle noch von keiner Leibwache die Rede sein kann, sollte man mindestens zugeben, dass der Titel dieses Würdenträgers nicht unabsichtlich angeführt wird. Auf Befehl Samuels legt er nun Saul die Speise vor (V. 24).

Gleich drei Ausdrücke fallen dabei sofort ins Auge: *r-v-m* (Hif), *ha-šôq*, *hę-ʿåłęhå*. Die beiden ersteren erinnern auffallenderweise an die Opferbezeichnung *šôq tᵉrûmåh* (Ex. xxix 27, Lev. vii 34 usw.). Die Hebekeule war nach dem Priesterkodex priesterlicher Anteil; in gewissen Fällen wurde jedoch die Keule Jahwä als Brandopfer dargebracht (z.B. Ex. xxix 22ff), und zwar gemeinsam mit Brot und Oel u.a. Von da aus könnte man leicht den dritten Ausdruck, *hę-ʿåłęhå*, erklären. Im Targum ist da vom Fettschwanz die Rede und die Züricher Bibel lässt das Wort überhaupt aus. Aber so kann man mit dem Text nicht umgehen! Der Masoretische Text hat eine höchst wichtige Einzelheit bewahrt und wir müssen jenes *hę-ʿåłęhå* ganz wörtlich auffassen, nämlich als „das, was darauf ist", d.h. nach dem angeführten Beispiele aus Ex. xxix die Opfergaben, wie Brot, Oel usw. Es handelt sich also um eine Keule jener Art, wie sie *Gott* geopfert wurde, und nichts berechtigt die Ausleger hier nur von einer besonderen Ehre, die einem Gast zuteil wird, zu sprechen. Saul ist eben nicht nur ein Gast, sondern der designierte König (vgl. 1 Sam. ix 16f. 20), der als Vertreter Gottes auf seinen Zuteil Anspruch hat. Da tritt auch das Wort Jahwäs: „Mich haben sie verworfen" (viii 7) in ein schärferes Licht, durch welches das ganze Problem des israelitischen sakralen Gottkönigtums erhellt wird [2]).

Praha MILOŠ BIČ

---

[1]) Vgl. jedoch auch Ri. v 10f. als höchst lehrreiche Parallele.

[2]) BUBER's Studie über Sauls Königswahl, *V.T.* VI 113ff., konnte ich leider nicht mehr berücksichtigen.

ÜBER HOMONYME UND ANGEBLICH HOMONYME WURZELN II [1])

Im Folgenden untersuche ich (in alphabetischer Reihenfolge) weitere acht homonyme oder angeblich homonyme Wurzeln:

a) *deḇer* wird allgemein [2]) in der ganzen Bibel im Sinne von „Pest" aufgefasst. Immanuel Löw dagegen (*Die Flora der Juden* 3, 513) hat Hos. xiii 14, Ps. xci 3, 6 ein *darḇōn* verwandtes II *deḇer* im Sinne von „Stachel, Dorn" postuliert und demgemäss auch das Hos. xiii 14, Ps. xci 6 parallele *qōṭeḇ* (auf Grund des syrischen *qurṭᵉḇā*) als Stachel erklärt; ähnlich auch K [3]). Diese Erklärung ist jedoch abzulehnen, da die Wurzel *qṭb* zur Bezeichnung von Krankheiten in arabischen Dialekten belegt ist und damit auch die Erklärung des dem *qōṭeḇ* parallelen *deḇer* als Krankheit (d.h. = Pest) bewiesen ist. *qaṭīb* in der Bedeutung „Pocken" bringt C. Landberg, *Glossaire Datinois* s.v. und erklärt *op. cit.* p. 428 „Ce sont les guerres continuelles entre les tribes et les maladies endémiques, telles que la *peste*, *ṭāʿūn*, et la *variole*, *qaṭīb*, qui ont le plus contribué à la décadence du pays . . .". Wir verstehen also, warum Hos. xiii 14, Ps. xci 6 gerade Pest und Pocken [4]) als die Boten des Todes par excellence erscheinen.

b) Ebenso ist K's Vorschlag abzulehnen, aram. *ḥmj* „sehen" von hebr. *ḥōmā* „Mauer", ugar. *ḥmt* Mauer, arab., südarab. *ḥmy* „schützen" zu trennen. Zum Bedeutungsübergang sehen > schützen vergleiche zum Beispiel arab. *naḏara* blicken, hebr. *nāṣar*, aram. (-hebr.) *nṭr* schützen; lat. tueor blicken, schützen; specio sehen, specula Wachtturm; griech. ὁράω sehen, οὖρος Wächter, engl. look after etc., s. weitere Literatur Landberg *op. cit.*, s.v. *ḥrs*.

c) *jāšēn* „schlafen" (= I *jšn*) und *jāšān* „alt sein" (= II *jšn*) werden

---

[1]) siehe *VT* VI, S. 242-248. Die Bibelwörterbücher werden bezeichnet durch GB=Gesenius-Buhl[17], BDB = Brown-Driver-Briggs, K = Koehler (-Baumgartner). BY bezeichnet den *Thesaurus totius Hebraitatis* des Ben-Yehuda.

[2]) So BDB, GB, BY.

[3]) K ist jedoch nicht folgerichtig und erklärt an den angegebenen Stellen, also auch Ps. xci 6, *deḇer* als Stachel, *qōṭeḇ* aber von den erwähnten Stellen nur Hos. xiii 14 dagegen als "Stachel (Name einer *Krankheit*, Masern?)" Ps. xci 6, wonach natürlich auch das parallele *deḇer* als eine Krankheit, also als Pest erklärt werden müsste.

[4]) Wie wir nach dem Arabischen *qōṭeḇ* hier und wohl auch Dt. xxxii 24 aufzufassen haben. Dt. xxxii 24 ist *qōṭeḇ*: *rešep* parallel, das seinerseits wieder Hab. iii 5 *deḇer* parallel ist, vergleiche auch Ps. lxxviii 48.

allgemein [1]) getrennt. Da jedoch dem ersten arab. *wasina* „schlummern", dem zweiten, nach der bisherigen Ansicht [2]), arab. *'asina*, *wasina* „verfaulen" entspricht, vereinigt BDB beide Wurzeln und erklärt *jāšān* „originally, as it seems, withered, flabby, like a lifeless plant with top hanging down, as if in sleep". Ähnlich werfen auch K und MANDELKERN die Frage auf, ob die beiden Wurzeln nicht identisch sind. Dies ist jedoch abzulehnen. *jāšān* entspricht nämlich ugaritisch *jṯn* [3]) und damit erweist sich der Vergleich mit arab. *'asina*, *wasina* als unhaltbar. Wir haben also die beiden Wurzeln zu trennen, indem wir für *I jšn* (auf Grund des arab.) ursemitisch *wsn*, für II *jšn* (auf Grund des ugaritischen) ursemitisch *wṯn* oder *jṯn* anzunehmen haben.

d) Die beiden Bedeutungen von *kiḥḥēš* „abmagern, leugnen" werden allgemein [4]) als eine Wurzel angesehen, BY und GERBER, *Die hebräischen Verba denominativa* 72 [5]) trennen sie jedoch, aber, wie es scheint, mit Unrecht. Ähnliche Bedeutungen vereinigen ja auch arabisch *ǧḥd* und *nkd*; die semantische Entwicklung ist wohl: leugnen >betrügen> der Bodenertrag betrog [6])> war mager [7]).

e) Die beiden Bedeutungen von *sfj* „wegraffen, hinzufügen" werden allgemein [8]) von einer Wurzel abgeleitet, wohl mit Recht. Dt. xxix 18 *kī bišrīrūṯ libbī 'ēlēḵ lᵉma'an sᵉpōṯ hārāwā 'eṯ haṣṣᵉmē'ā* scheint jedoch keine der beiden Bedeutungen zu passen [9]); daher möchte ich vorschlagen, an dieser Stelle ein II *sfj* = *śfj* im Sinne des Arab. *šfy* „heilen, *Durst stillen*" anzunehmen [10]). Danach bedeutet unser Vers:

---

[1]) So GB, K, BY.

[2]) Siehe NOELDEKE, *Neue Beiträge*... p. 203.

[3]) von K selbst unter *jāšān*, aber nicht unter der Wurzel II *jsn* gebracht!

[4]) So GB, BDB, K.

[5]) Zitiert bei GB, der ihm zurückhaltend beistimmt.

[6]) Vergleiche Hos. ix 2, Hab. iii 17.

[7]) Wohl ursprünglich von der Erde, die nur wenig Bodenertrag hervorbrachte, wie paläst. Talmud *Mōᶜēd qātān* 80ᵃ, babyl. Talmud *Bāḇā qāmā* 59ᵃ, erst dann von Menschen, wie Ps. cix 24.

[8]) BY trennt sie hingegen, wie schon ibn Ǧanāḥ, David Qimḥī.

[9]) Siehe die verschiedenen Versuche zum Beispiel BY p. 4148ᵃ, Anm. 1.

[10]) So schon EHRLICH, *Miqrā kipšūṭō* zur Stelle; EHRLICH fasst aber das Verbum in übertragener Bedeutung auf und gelangt zu ganz unwahrscheinlichen Resultaten, er hat daher diese Erklärung in seinen *Randglossen* wieder aufgegeben. — Das ugarit. *sp'* „essen" kann nicht mit *šfy* zusammenhängen (es müsste dann *šp'* lauten), jedoch wohl mit hebr. *mispō* Futter, wahrscheinlich auch mit aram. *sfj* essen geben (*Midrāš Tᵉhillīm*, ed. BUBER 4, 1 bedeutet es wahrscheinlich „essen"). Ob arab. *šfy* mit „Lippe" verwandt ist, wie EHRLICH *loc. cit.* behauptet (und wie es *ᶜašfā* „am Rande stehen" ist, siehe zum Beispiel NOELDEKE, *Neue Beiträge* 128, LANDBERG, *Glossaire Datinois* s.v.) ist nicht klar.

Ich will in der Verstocktheit meines Herzens gehen, damit die Sättigung den Durst [1]) stille d.h. [2]) um meine Gelüste zu befriedigen, wohl eine Anspielung auf die heilige Prostitution, mit der der Götzenkult verbunden war. Wir hätten also zwei homonyme Verba *sfj* anzunehmen, I *sfj* = ursem. *sfj* „wegraffen, hinzufügen" und II *sfj* = ursem. *śfj* „Durst stillen".

f) Beim Verbum *ṣlḥ* [3]) werden mit Recht zwei Hauptbedeutungen unterschieden: 1. gelingen; 2. eindringen, über (*ʿal,ʾel*) jemanden kommen (von Gottes Geist) [4]). Der Bedeutung „gelingen" entspricht *ṣlḥ* im arab. (im gutem Zustand sein), südarab. (helfen), aram. (gelingen); der Bedeutung „eindringen" aram. *ṣlḥ* spalten, ankommen [5]). Diese beiden Bedeutungen werden von BDB und von Brockelmann, *Lexicon Syriacum*² [6]) auf zwei verschiedene Wurzeln zurückgeführt, K anerkennt nur die Bedeutung „tauglich sein, gelingen" [7]), BY und GB vereinigen die beiden Bedeutungen zu einer Wurzel, BY ohne auf die semantische Entwicklung einzugehen, GB indem er die Entwicklung (spalten) [8]) eindringen > durchdringen > gelingen annimmt. Diese letztere Ansicht scheint uns die richtige zu sein, denn die semantische Entwicklung spalten > gelingen findet sich zum Beispiel auch in den arabischen Wurzeln *flǧ* [9]), *flḥ*. Wir haben also eine einheitliche Wurzel *ṣlḥ* anzunehmen, die die Bedeutungen „spalten, überschreiten, über jemanden kommen, gelingen" umfasst. Dagegen glaube ich ein II *ṣlḥ* im Sinne von „anzünden, brennen" absondern zu dürfen; diese Wurzel liegt Am. v 6 *jiṣlaḥ kāʾēš bēṯ jōsēp̱* (Targum an-

[1]) Vergleiche Joüon, *Grammaire*... § 134n.

[2]) Vergleiche Prov. vi 30 *lᵉmallē napšō* und das mittelhebräische *mūmār lᵉṯē ʾābōn*.

[3]) Ich sehe hier von *ṣᵉlōḥīṯ*, *ṣallaḥaṯ* ab, die einer anderen Wurzel angehören.

[4]) K's Annahme, *ṣlḥ* bedeute in diesen Ausdrücken „tauglich, stark, wirksam sein" ist an sich unwahrscheinlich und wird es noch mehr durch die aramäische Parallele.

[5]) Brockelmann, *Lexicon Syriacum*² s.v. trennt diese beiden Bedeutungen, vergleiche jedoch zum Beispiel arab. *qaṭaʿa* schneiden, eine Strecke zurücklegen, einen Fluss überschreiten. In der letzten Bedeutung (also einer Variation von „eindringen") findet sich *ṣlḥ* wohl 2 Sam. xix 18, vergleiche den Targum.

[6]) Der sie allerdings anders gruppiert, siehe vorige Anm.: I *ṣlḥ* „spalten" (das er mit arab. *aṣlax* „taub" verbindet, aber „taub" ist gerade mit „verstopfen" verwandt, vergleiche arab. *aṣamm*, syr. *aṭṭīmā*), II *ṣlḥ* „gelingen, über... kommen".

[7]) Siehe Anm. 4.

[8]) GB scheint „spalten" als Grundbedeutung anzunehmen, denn er bringt sie im Aramäischen an erster Stelle vor „durchdringen".

[9]) Daher auch *hiḇlīḡ* „erfolg geben", vergleiche Grünberg bei V. Maag, *Text...des Buches Amos* zu Am. v. 9. Aus demselben Grunde ist gegen K bei hebr. *plg eine* Wurzel anzunehmen, selbst wenn wir dem Eigennamen *peleg* die Bedeutung „Erfolg" beimessen sollten.

zünden, LXX, Vulgata, P brennen), Sir. viii 10 *al tiṣlāḥ bᵉgaḥeleṭ rāšāʿ* (LXX anzünden) vor [1]) und ist vielleicht mit syr. *ṣrḥ* „brennen" verwandt [2]). Wenn unsere Ansicht also richtig ist, haben wir zwei Wurzeln *ṣlḥ* zu unterscheiden, eine mit der Grundbedeutung „spalten" (woraus „überschreiten, über. . . kommen, gelingen"), eine andere im Sinne von „brennen, anzünden".

g) *śkl* [3]) umfasst die Bedeutungen „verstehen" und „kreuzweise legen". Die zweite Bedeutung wird allgemein [4]) mit arab. *šikāl* „Strick" in Verbindung gebracht und die beiden Bedeutungen werden zwei homonymen Wurzeln zugewiesen. „Strick" scheint mir jedoch auch mit „verstehen" verwandt zu sein, vergleiche arab. *ʿql* binden, verstehen [5]). Wir haben also wohl *eine* Wurzel *śkl* anzunehmen, die beide Bedeutungen umfasst.

h) Ein letztes Beispiel möge uns wieder beweisen, wie wenig alle Resultate auf diesem Gebiet als endgültige Lösungen angesehen werden können. Wir haben eben kein festes Prinzip, auf das wir uns verlassen könnten. Noeldeke's Worte [6]) behalten ihre Gültigkeit: . . . feste, gemeingültige Gesetze für die Semasiologie noch viel weniger nachweisbar sind als für die Lautlehre: die bunte Wirklichkeit des menschlichen Fühlens, Denkens und Redens spottet aller Versuche, sie in Formeln einzuzwängen". Die beiden Hauptbedeutungen des Verbums *šnj* „sich ändern, wiederholen" werden von Mandelkern und K unter einer Wurzel vereinigt; BDB, GB, Baumgartner bei K (!) trennen sie jedoch: der Bedeutung „verschieden sein" entspricht aram. *šnj*, also ursem. *šnj*, der von „wiederholen" ugarit., arab. *ṯny*, aram. *tnj*, also ursem. *ṯnj*. Die lautlichen Gründe für die Trennung der beiden Bedeutungen sind also über-

[1]) Vergleiche GB. Ob das dunkle ägypt.-aram. *mṣlḥ ʿqn* (siehe Cowley s.v.), auf das mich J. Kutscher aufmerksam macht, hierher gehört, ist zweifelhaft.

[2]) Das allerdings Brockelmann *op. cit.* mit arab. *ṣrḥ* „klar sein" verbindet. Zu a>r vergleiche zum Beispiel GB s.v. *l.*, insbesondere *ḥlṣ-ḥrṣ* zwischen denselben Lauten. — Es erscheint mir unwahrscheinlich, dass auch „anzünden" sich von „spalten" entwickelt habe (dann müssten wir annehmen, dass im syr. *l* zu *r* geworden ist, nachdem die Bedeutung „brennen" isoliert empfunden wurde), vergleiche jedoch syr. *baḥḥar* „anzünden", arab. *baḥara* „spalten", syr. *gawzel* „anzünden", arab. *ǧazala* „spalten", vergleiche auch *VT.* VI, S. 248².

[3]) Ich sehe von Fällen ungenauer Orthographie ab, in denen *śkl* statt *skl* steht (Jes. xliv 25, Ecc. i 17).

[4]) GB, BDB, K.

[5]) So, wie ich nachträglich sehe, schon Brockelmann *op. cit.* s.v. II *skl.* vergleiche jetzt auch M. Seidel, *sēfer Biram* (hebräisch), Jerusalem 1956, p. 220/1; der auf Ähnliches bei *jrš*, *ḥbl* und *zmm* hinweist.

[6]) *Neue Beiträge* 72.

wältigend, aber, trotz allem, ist sie nicht vollkommen sicher. Denn die beiden Bedeutungen sind so nahe verwandt, dass Übergänge stattfinden konnten und tatsächlich im ugaritischen [1]) und vielleicht auch in anderen semitischen Sprachen [2]) stattgefunden haben. Wir können also bloss behaupten, dass in hebräischen Zeitwort *šnj* aller Wahrscheinlichkeit nach die ursemitischen Wurzeln *šnj* „verschieden sein" und *ṯnj* „wiederholen" zusammengefallen sind; wir haben also danach diese Wurzel im Hebräischen entsprechend diesen beiden Bedeutungen in zwei Wurzeln zu trennen, dabei aber mit der Möglichkeit zu rechnen, dass wegen der nahen Berührung der beiden Bedeutungen sich eine aus der anderen, genau wie im ugaritischen, noch vor der Verschiebung von *ṯ* zu *š*, entwickelt haben konnte. Wir können also mit grosser Wahrscheinlichkeit die beiden Wurzeln trennen, jedoch nicht mit vollkommener Sicherheit. Wir sehen wieder, wie kompliziert die Verhältnisse sein können und dass wir manchmal selbst in Fällen, in denen die Vergleichung mit anderen semitischen Sprachen uns klar zwei Wurzeln aufzeigt, auf eine endgültige Lösung verzichten müssen.

Jerusalem (Isr.). JOSUA BLAU

ANATH-BETHEL

In den Diskussionen über die Religion der Juden in Elephantine (s. zuletzt E. G. KRAELING, *Brooklyn Aramaic Papyri*, S. 83ff.) ist bisher ein m.E. nicht unwichtiges Argument übersehen worden.

Es ist längst bekannt, dass die in den Eigennamen der Elephantine-Texte vorkommende Gottheit Bethel damals von verschiedenen anderen Völkern verehrt wurde (s. J. P. HYATT, *JAOS* 59, S. 81ff.). אשמביתאל kommt gleichfalls wohl anderswo vor (Symbetylos, s. id. *ib.*, S. 86). Wichtiger dürfte es jedoch sein, dass auch ענתביתאל (COWLEY, Nr. 22, 125) nicht nur in Elephantine belegt ist.

---

[1]) *ṯnj* findet sich einmal, wie mich S. E. LOEWENSTAMM aufmerksam macht, in der Bedeutung „Gelübde *verändern*, d.h. brechen", siehe GORDON, *Ugaritic Handbook*, *Grammar*. § 7.64, ebenso in seinem *Manuel* und auch GINSBERG, *BASOR* 1946, Supplementary Studies 2/3 KRT B, Col. 3, 29.

[2]) Ägyptisch-aramäisch *tnjn šnh*, zitiert bei GB, „Jahreswiederkehr, d.i. wechsel. Hi. xiv 20 *mešannē pānāw*, Targum *metanne klasterēh*, vielleicht ein „Hyperaramäismus" gegenüber dem hebr. *š?*. Vergleiche auch arab. *ṯanā ʿan* „abwenden, abhalten", *inṯanā ʿan*" sich abwenden, aufgeben" mit syr. *šny* weggehen, *paʿel*,*afʿel* entfernen.

In dem Vertrag zwischen König Asarhaddon von Assyrien und König Baal von Tyrus (ca. 676 v. Chr.) werden bekanntlich verschiedene phönizische Götter angerufen. Der erste ist ^{d}*Ba-a-a-ti-ilî*^{meš} (Kol. iv, 6), also Bethel. Zusammen mit Bethel wird nach der Kopie von S. LANGDON, *Revue d'Assyriologie* 26, S. 190f., und der darauf beruhenden Bearbeitung von E. WEIDNER, *AfO* 8, S. 29ff., eine sonst unbekannte Gottheit ^{d}*Qa-ti-ba* genannt, die auch bei R. DUSSAUD, *Religion des Phéniciens* (Mana II), S. 361, unter den phönizischen Gottheiten aufgeführt wird.

Es ist jedoch auffällig, dass in der Erstveröffentlichung (von H. WINCKLER; nur in Umschrift) statt *Qatiba* folgendes steht:

^{d}*A-ba(qa?)-ti-ba* [...] MEŠ

Und in der auf Kollation des Originals beruhenden Übersetzung von D. D. LUCKENBILL lautet Z. 6 wie folgt:

the gods Baiti-ilê and Anati(?), the ...

Das heisst also offenbar, dass das Original zwischen dem Gottesdeterminativ und dem Zeichen *na* (? *qa*? *ba*?) noch *A* bietet, und die Gottheit *Qatiba* ihre Existenz dem Umstand verdankt, dass LANGDON beim Kopieren ein Zeichen übersehen hat. Ein Photo des Textes bestätigte diese Folgerung; das Zeichen *A* steht ganz deutlich da.

Wenn wir nun zunächst auf das Ende der Zeile achten, so fällt uns auf, dass die Ergänzung von *ba* [...] MEŠ nach dem ersten Gottesnamen, ^{d}*Ba-a-a-ti-ilî*^{meš}, ohne weiteres einleuchtend ist, zumal da nach dem Photo die untere Hälfte von *a* und der Schluss von *ilî* noch deutlich erkennbar sind. Also: -*Ba-*⌈*a*⌉-[*a-ti-il*]*î*^{meš}. LANGDON, *a.a.O.*, S. 193, hat diese Möglichkeit schon gesehen.

Wie das umstrittene Zeichen auf dem Photo aussieht, kann man ersehen aus der auf Tafel IV meines Buches *Die Inschriften Asarhaddons* (Graz 1956) beigegebenen Kopie. Ein Zeichen dieser Form fehlt in den akkadischen Zeichenlisten. Es muss also eine Verschreibung vorliegen; auch sonst sind in diesem Texte gelegentlich Zeichen nicht sehr schön ausgefallen. Bei der Annahme einer kleinen Verschreibung kann man *na*, *ba* oder zur Not *qa* lesen. Da kommt aber eigentlich nur die Lesung *na* in Frage, da mit *Abati-* oder *Aqati-* schlechterdings nichts anzufangen wäre, mit *Anati-* jedoch ganz gut die wohlbekannte Göttin Anath gemeint sein könnte, und eine Zusammenstellung wie ^{d}*A-na-ti-Ba-a-a-ti-ilî*^{meš} nach Namen wie עשתר כמש (Mesa-Stein, Z. 17) durchaus möglich wäre.

Ähnliche Erwägungen finden sich schon bei LANGDON, *a.a.O.*

Wegen des erwähnten Kopierfehlers musste er jedoch annehmen, dass bei diesem Namen das sonst im Texte konsequent verwendete Gottesdeterminativ fortgelassen, und Anath mit doppeltem *n* geschrieben wurde (also *An-na*(??)-*ti*-); beide Annahmen sind so evident unmöglich, dass dadurch seine Beobachtungen nicht den gebührenden Anklang gefunden haben.

Wenn es aber einige Jahrhunderte vor der Zeit der Elephantine-Texte in Phönizien eine Gottheit Anath-Bethel gegeben hat, die zu den wichtigsten Gottheiten von Syrien gerechnet wurde, so dürfte es ziemlich zweifelhaft sein, ob man mit W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, S. 173f., ענתביתאל als „Sign (of the Active Presence) of God" oder „Will of God" deuten, und als „theological speculation ... focused around the conception of the independent sanctity of the „House of God" " betrachten darf. Wer den Polytheismus oder den Synkretismus der Juden in Elephantine in Abrede stellen will, darf sich also kaum auf die Deutung von Albright berufen.

Der Vorschlag von B. D. Eerdmans, *Religion of Israel*, S. 271, ענת als Plural zu ען = hebr. צאן zu erklären, scheitert u.a. an dem Umstand, dass die Wörterbücher nur den Plural ענין verzeichnen.

Aus dem Photo ging weiter hervor, dass in Kol. iv, 14 des Baal-Vertrages die Lesung ^{d}*Mi-il-qar-tu* absolut sicher ist (die Fragezeichen bei Z. Harris, *Grammar of the Phoenician Language*, S. 119, können also gestrichen werden), und dass in IV 18 deutlich ^{d}*As* (nicht *Iš*)-*tar-tú* steht (id. *ib.*, S. 136 demnach zu verbessern).

Wien R. Borger

THE ASCENT FROM ACCO IN 4Q p Isa^{a}.

In the Isaiah Commentary published by John Allegro in the *JBL*, LXXV. III (September, 1956), pp. 177 ff., occurs the expression *bʿlwtw mbqʿt ʿkw llḥm b*[, "when he goes up from the Plain of Acco to fight against..." (Fragment A, line 9). Allegro, correcting his previous reading, *ʿkw*[*r*], takes this as "a reference to the geographical location of the Messiah's point of departure on his triumphal march to Jerusalem" (*Ibid.*, p. 181). He comments further, "We must therefore think of the Messiah landing at Acco (Ptolemias) as the nearest point of entry to the NT battlefield of Armageddon" (loc. cit.).

It must have struck many readers that Isaiah x 28-32, on which

the *pesher* here is based, refers to a hostile advance against Jerusalem. It seems most natural, therefore, to suppose that the march from the Plain of Acco to the border of Jerusalem (line 11) is that of the eschatological foe or "Antichrist", Gog or Magog (cf. Fragment D, line 4), not the Messiah.

Yale University Millar Burrows

A NOTE ON 2 KINGS xix 37

It is still impossible to state with any certainty in what city king Sennacherib of Assyria was murdered. It is usually assumed on the ground of biblical data (2 Kings xix 36-37 = Is. xxxvii 37-38; see also 2 Chron. xxxii 21) that this murder took place at Nineveh. This, however, does not necessarily follow from 2 Kings xix. The author of the book of Kings may very well have been aware of the fact that between the retreat of Sennacherib to Nineveh (verse 36) and his violent death (verse 37) twenty years elapsed.

The information that the murder took place in "the house of Nisroch his god" is not very helpful either. A divinity of the name of Nisroch, it should be mentioned, is unknown in the Assyrian pantheon. It has been suggested that this name of a god was a scribal error for Marduk, [1]) but this is not very likely. There is no evidence that Sennacherib especially worshipped the divinity whose city, Babylon, he thoroughly destroyed in 689 B.C. Sennacherib does not call Marduk his god but Assur. An additional objection is that such an error cannot easily be explained palaeographically. [2])

Still, it is known with certainty that after 689 B.C. the statue of Marduk of Babylon was in the Assur temple *É-ḫur-saǧ-(ǧal-)kur-kur-ra* at Assur. [3]) Thence it was later returned to Babylon by Esarhaddon. [4])

Can Sennacherib possibly have been murdered in this Assur temple? It is not impossible, the more so since we know that he was buried at Assur. [5])

This would throw new light on the name Nisroch. In several

---

[1]) E. Schrader, *KAT*³, p. 85.

[2]) Cf. E. G. Kraeling, *JAOS* 73 (1933), p. 337f.

[3]) D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, II, § 712, and now especially R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, Graz 1956 (= *AfO* Beiheft No. 9), p. 88.

[4]) Cf. Borger, *o.c.*, p. 88 (AsBb E, Rs. 17-18).

[5]) Cf. E. F. Weidner, *AfO* 13, p. 215f.

manuscripts of the LXX the name Esdrach or Asrach is found in its stead. It might be suggested that this name is a blend of the divinity names Assur and Marduk. The presence of the Marduk statue in the Assur temple mentioned may have occasioned both divinity names to be referred to in connection with this temple. Outside Assyria this again may easily have led to a blending of both names. In this connection it is noteworthy that B. Landsberger and Th. Bauer, who, on the basis of the Greek transcriptions, consider Nisroch a scribal error for Assur, have thought, as regards the final -*k*, of an adaptation ("Angleichung") to the name Marduk. [1]) It seems more natural, however, to think of a blending.

Such blending does not always result from an error, as would be the case here. Sometimes great similarity between two divinities led to a fusion elsewhere, as is the case, for instance, with the Canaanite goddesses ʿAnat and ʿAstarte, who, in the 13th century B.C., were worshipped in Egypt as one divinity under the name of ʿAntart. [2])

Kampen J. P. Lettinga

---

[1]) *ZA* 37 (1927), p. 70. They consider the form Nisroch as suggested by Nimrod.

[2]) W. F. Albright, *ARI*[3], p. 74.

REVIEWS

WESTERMANN, CLAUS, *Der Aufbau des Buches Hiob.* (Beiträge zur historischen Theologie 23). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1956. VIII, 115 S. Brosch. DM 12.—.

Überwiegend wird das Buch Hiob als ein Lehrgedicht, das ein Problem behandelt, der Weisheitsliteratur zugewiesen. Dagegen haben sich, besonders seit P. VOLZ, andere Stimmen erhoben, die dem Buch den Charakter des Lehrgedichts absprechen und als sein wichtigstes Element die Klage bezeichnen. Diese bisher nicht durchgedrungene Sicht will WESTERMANN begründen und vertiefen. In einem ersten Teil seiner Arbeit (S. 1-13) stellt er vorwegnehmend die literarische Gattung des Hiobbuches als eines Ganzen zusammenfassend dar, in einem weiteren Teil (S. 14-115) behandelt er die Formelemente in der Komposition, zu denen noch die Untersuchung einzelner umstrittener Abschnitte des Buches tritt. Diese Gliederung ist insofern nicht glücklich, als der erste kurze Teil zunächst nur These bleibt und seine Begründung erst im zweiten erhält und als die Darstellung der Formelemente von den daraus folgenden neuen Lösungsversuchen für einige Abschnitte des Buches besser getrennt worden wäre. Tatsächlich behandelt WESTERMANN vier miteinander zusammenhängende Probleme.

1. WESTERMANN sucht den literarischen Charakter des Buches Hiob neu zu bestimmen: Es geht nicht um die Diskussion eines Themas oder Problems, sondern um eine Frage der Existenz, die sich in der Klage ausdrückt. Der Dichter spricht nicht im Stil der Klage oder in Anlehnung an Klagelieder seine Gedanken aus; vielmehr liegen wirkliche Klagen vor. Das Ganze ist weder ein Streitgespräch noch ein Dialog, sondern ein Geschehen zwischen den drei Partnern oder Parteien Hiob-Freunde-Gott, das Hiobbuch daher (im Anschluss an A. BENTZEN) ein Drama oder eine dramatisierte Klage.

2. Demgemäss bestimmt WESTERMANN die Formelemente des Buches, die zugleich dessen beabsichtigten Umfang erkennen lassen: Der Dialog sollte ein Trostgespräch werden, in dem der eine Partner seine Klagen vorbringt und der andere ihn trösten müsste. Jedoch tritt an Stelle des Tröstens bei den Freunden das Streitgespräch, das Argumente anführt. Bei Hiob bleibt zwar die Klage das Wichtigste, doch muss zu ihr die Bestreitung der Freunde treten. Immerhin bleibt das damit zustande kommende Streitgespräch von der Klage umrahmt, die in Kap. iii und xxxi das erste und letzte Wort hat. Sie wendet sich an Gott als den geheimen dritten Partner des Ganzen, so dass sich schliesslich nur noch Hiob und Gott gegenüberstehen. Die Dramatisierung der Klage bedingt, dass auf die Herausforderung Hiobs (xxxi 35-37) eine Antwort erfolgt, in der das den Streit entscheidende Wort gesprochen wird. Dies geschieht in der Gottesrede, an die sich das Bekenntnis Hiobs anschliesst. Das gesamte

Geschehen ist in den Rahmen einer erzählten Geschichte gestellt. Sie soll zeigen, dass der Dichter mit der Dramatisierung der Klage nicht einen Fall konstruiert, sondern an einem wirklichen Menschen Geschehenes berichtet.

3. Als einzelne Formelemente behandelt WESTERMANN in sieben Abschnitten des zweiten Teils (S. 14-82): das Streitgespräch (im Anschluss an L. KÖHLER), die Klagen Hiobs als das stärkste Formelement (Motive der Klagepsalmen), Wünsche und Bitten Hiobs (als Folge der Klagen), das Gotteslob (die hymnischen Elemente), die Argumente der Freunde (das Argument vom Schicksal der Gottlosen als Glied der Klage, das vom Glück der Frommen als kultische Form der Segenszusage cf. Ps. xci; cxxviii), die Unschuldsbeteuerung (die an der Stelle des Sündenbekenntnisses der Klagepsalmen stehen kann) und das Bekenntnis der Zuversicht (der schärfsten Anklage Gottes gegenüberstehend).

4. In den folgenden fünf Abschnitten (S. 82-115) zieht WESTERMANN die Folgerungen für einige Kapitel des Hiobbuches und bietet neue Lösungsversuche: Die Gottesrede ist der Form nach Streitrede, steht aber an der Stelle der Gottesantwort in den Klagepsalmen und deckt sich weithin mit entsprechenden Motiven der Hymnen, während ihre Besonderheit und Einmaligkeit in der Umwandlung des hymnischen Redens der Menschen in Gottesrede besteht; sie ist zweigeteilt (erster Teil in Kap. xxxviii f. mit dem Zusatz xxxix 9-12 und wahrscheinlich auch 13-30, zweiter Teil in xl 6-14; xl 25—xli 3 mit den Zusätzen xl 15-24; xli 4-26). Ebenso ist die Antwort Hiobs eine, aber zweigeteilt. Ferner werden Kap. xxiv-xxvii als Sammlung von unbearbeiteten Fragmenten des Dichters (und von späteren Erweiterungen) betrachtet, Kap. xxviii als reine Weisheitsrede und abschliessendes Urteil des Hiobdichters über die Reden der Freunde, während die Elihu-Reden, deren vier unterschieden werden, die Kritik eines gerechten Eiferers an Hiob und seinen Freunden bilden, der das Hiobbuch erstmalig als Darstellung von Gedanken über Gott verstand, am wirklichen Reden Hiobs aber völlig vorbeiging.

Zweifellos hat WESTERMANN in seiner Untersuchung wichtige Formelemente des Buches Hiob richtig und sachgemäss bestimmt. Es ist das besondere Verdienst seiner Arbeit, den starken Anteil der Klagemotive gesehen und gewürdigt zu haben. Doch erheben sich angesichts dieser Betrachtung der Formelemente sogleich einige Fragen, von denen wenigstens drei kurz gestreift werden müssen.

1. Lässt sich das Streitgespräch derart in die dramatisierte Klage einordnen, dass es an der Stelle des versagten Trostes stehen soll? In den Freundesreden befinden sich die Anreden an Hiob als die persönlichen Elemente am Anfang, denen als sachliche Elemente die Argumente der Freunde folgen. Dabei bestehen in der Ausdrucksweise WESTERMANN Unklarheiten, die sich inhaltlich ungünstig auswirken; während auf S. 12 die Argumente als das eigentliche Streitgespräch erscheinen, sollen es nach S. 14f. offenbar die persönlichen Elemente bilden. Diese persönlichen Elemente sind als die jeweilige Rede bestimmend an deren Anfang (teils zusätzlich an den Schluss) gerückt. Dadurch sollen die Freundes-

reden vom Dichter doch wohl nicht als Streitgespräch statt des versagten Trostes, sondern (nach L. Köhler) als Parteivorträge gekennzeichnet werden, in denen mit den Zuhörer überwindender Kraft ein von vornherein festgelegter Standpunkt vertreten wird. Zudem enthalten auch die Hiobreden und die Gottesrede das Streitgespräch oder seine Elemente; dabei ist Hiobs dritte Rede im zweiten Redegang nach S. 23 sogar „ein reines Streitgespräch", während S. 14 feststellte, dass eine Rede niemals allein in Streitgespräch bestehe. Statt von der Klage Hiobs auszugehen und das ganze Buch als dramatisierte Klage zu bezeichnen, könnte man ebenso einseitig vom Streitgespräch ausgehen und das Hiobbuch als blossen Rechtsstreit betrachten, in dem an die Stelle der Verteidigung Hiobs seine Klage tritt. Dass aber eine solch starke Betonung eines einzigen Formelements bedenklich ist, zeigen auch die weiteren Fragen.

2. Stammen die Argumente vom Schicksal der Gottlosen und vom Glück der Frommen nicht aus der Weisheitslehre, sondern aus Klagepsalm und Segenszusage? Die Gegenüberstellung des Gottlosen und Frommen, die Westermann nur in Prov. findet und im Hiobbuche vermisst, gibt es im letzteren eben doch (v 2-7, 8ff.; viii 5-7, 8ff.; xi 13-19, 20). Sie steht zwar nicht in einem Satz, wohl aber in unmittelbarer Aufeinanderfolge innerhalb eines Abschnitts. Das ist in der poetischen Diktion begründet, durch die — anders als in Spruch und Sprichwort — die beiden Glieder ausführlicher behandelt werden. Die gesonderte Untersuchung der einzelnen Formelemente durch Westermann hat in diesem Falle Zusammengehöriges auseinandergerissen.

3. Dass das Vorkommen der Weisheitslehre sich nicht auf Kap. xxviii und die soeben genannten Argumente der Freunde beschränkt, hat ausserdem die Untersuchung der Gottesrede bereits ergeben. Für Kap. xxxviii f. hat G. v. Rad auf das Schema des Onomastikon des Amenope und auf den satirischen Fragestil des Pap. Anastasi I hingewiesen (*Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, Suppl. to *VT* III, 1955, S. 293ff.). Aber auch früher ist der Einfluss besonders der ägyptischen Weisheitslehre auf das Buch Hiob gezeigt worden (cf. P. Humbert, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël*, 1929).

Man wird also das Streitgespräch und die verschiedenen Stilformen der Weisheitslehre doch wohl neben der Klage als ebenso wichtige Formelemente anerkennen müssen. Hinzu treten die hymnischen Elemente, die Westermann sowohl S. 58ff. herausstellt als auch in der Gottesrede S. 82ff. stark betont (Im übrigen ist die Umwandlung des Hymnus in Gottesrede im Hiobbuch nicht einmalig, sondern vorher von Deuterojesaja unter dem Einfluss der Herrlichkeitsschilderungen der Ischtar-Hymnen vollzogen worden). Wenn er selbst S. 85 das „Lob des Schöpfers" (das hymnische Element) für ein neben der Streitrede alle drei Personen des Dramas verbindendes Motiv erklärt, müssen auch bei der Beurteilung des Ganzen ausser der Klage die Streitrede, das Hymnische und die schon genannte Weisheitslehre herangezogen werden. Die Untersuchung der Formelemente zeigt demnach, dass es einseitig ist, das Hiobbuch von dem einen Element der Klage aus verstehen zu wollen. Gewiss spielt es eine grosse Rolle — sogar eine grössere, als ihm bisher meist zugestanden

wurde; darin ist WESTERMANN recht zu geben. Doch so wenig das Buch Hiob einfach als Weisheitsbuch oder als Streitgespräch zu bezeichnen ist, so wenig auch als dramatisierte Klage.

Es sind zudem noch drei weitere Gesichtspunkte zu berücksichtigen, die das Ganze des Buches Hiob betreffen.

1. Es genügt nicht, lediglich die Formelemente zu bestimmen und nach ihnen — oder nach einem von ihnen — den Gesamtcharakter des Buches festzulegen. Es fragt sich zunächst, ob und wie sie diesen bestimmen; das ist nicht so selbstverständlich und leicht zu sagen, wie es bei WESTERMANN geschieht. Denn es hängt davon ab, in welcher Weise die Formelemente verwendet werden. Es reicht nicht aus, nur die Traditionen festzustellen, in denen der Dichter lebt; vielmehr ist auch nach der Interpretation zu fragen, die er ihnen zuteil werden lässt. Gewöhnlich wird eine vorgeformte und vorgegebene Tradition nicht einfach übernommen, sondern in der Übernahme zugleich neu interpretiert. Das Problem, das sich bei der Exegese der atl. Texte stellt, ist nicht ein einfaches, sondern ein doppeltes: Tradition und Interpretation, Überlieferung und Deutung (bzw. Verwendung). So kann die überlieferte Stilform der Liturgie von einem Propheten nachgeahmt und zum Ausdruck nichtkultischer Gedanken verwendet werden und umgekehrt prophetisches Gedankengut in kultische Formen einfliessen (z.B. Ps. ciii). Und für die Art und Weise, wie inhaltlich gegebene Traditionen neu interpretiert werden, liefert die motivgeschichtliche Untersuchung allein des Buches Ezechiel zahlreiche Beispiele. Dass es dergleichen auch im Hiobbuche gibt, sieht WESTERMANN selbst. So ist das dritte Glied der Klage, die Feindklage, in der ersten und fünften Rede Hiobs deutlich abgewandelt, während es in den übrigen Hiobreden überhaupt durch die Bestreitung der Freunde ersetzt wird (S. 40ff.). So wird die Anklage Gottes in xiii 17ff. durch den formellen Rechtsstreit mit Gott abgelöst, für den die juristische Amtssprache verwendet wird (S. 50). Hier schaltet der Dichter frei mit den traditionellen Formen, wie es die Erfordernisse seines Gedankengangs mit sich bringen. Von da aus ist zu fragen, ob er sich nicht doch nur vorliegender, traditioneller Stilformen bedient und im Stil von bzw. in Anlehnung an Klagelied, Hymnus, Streitrede und Weisheitslehre seinen Gedanken Ausdruck gibt, dass aber nicht wirkliche Klagen vorliegen.

2. Die Untersuchung der Formelemente kann die literarische Analyse nicht ersetzen, sondern darf ihr erst folgen. Die literarische Untersuchung zeigt aber, dass die Rahmenerzählung nicht um das Klagedrama herumgelegt worden ist (S. 7f.), sondern dass der Dichter umgekehrt von ihr ausgegangen ist (cf. G. FOHRER in *VT* 6, 1956, S. 249ff.). Dann aber wird man wiederum das Ganze nicht vom Element der Klage aus verstehen dürfen, sondern auch den Ausgangspunkt des Dichters im Auge behalten müssen, der von der Rahmenerzählung als der bekannten Tradition ausgeht, sie in wenigen Punkten leicht abwandelt und einige ihrer Teile durch seine eigentliche Dichtung ersetzt. Ebenso ist der Name Hiobs durch die alte Tradition gegeben und wird vom Dichter nicht als Hinweis darauf verwendet, dass es sich um einen einmaligen Menschen handelt (S. 7). Von der vorausgehenden literarischen Analyse aus ergeben sich

schliesslich Zweifel gegenüber der Ansicht, der dritte Redegang umfasse nur Kap. xxi-xxiii, während Kap. xxiv-xxvii Fragmente enthalten, von denen nicht einsichtig wird, warum sie „unverarbeitet" geblieben sind; dass Kap. xxviii ein Werk des Hiobdichters sei, obwohl es stilistisch doch von sehr anderer Art ist; und dass zur Gottesrede ein Teil des Leviatan-Abschnitts gehöre, der sich auf eine Geschichtsmacht beziehe. Hierzu lassen sich sowohl von der Literarkritik aus als auch auf Grund der Untersuchung der Formelemente selbst andere Lösungen denken, die den oft ausgesprochenen Bedenken besser Rechnung tragen.

3. Das Buch Hiob behandelt in der Tat keinen „Fall" und kein Denkproblem, sondern eine Frage der menschlichen Existenz (S. 2). Es handelt sich zwar um ein existenzielles Problem, aber eben doch um ein Problem, das zudem erst infolge des mit einer erstarrten Gesetzesfrömmigkeit verbundenen Denkens der Weisheitslehre entstehen konnte. Und dieses konkrete, existenzielle Problem wird, wie es dem israelitischen Denken entspricht, subjektiv und nicht objektiv behandelt. Es geht um die Reaktion des Menschen auf das ihn überfallende Leid. Nur der Leser der Rahmenerzählung weiss, woher es rührt; Hiob und seine Freunde äussern je auf ihre Weise bestimmte Vermutungen. Während Hiob sich zunächst nicht beirren lässt (Kap. i-ii), fällt er dann, wie es für den Israeliten typisch ist, ins andere Extrem (Kap. iiiff.). Und während die Freunde ihn zu der Einsicht bringen wollen, dass sein persönliches Problem in orthodoxer Art zu lösen ist, geht Hiob immer eindeutiger einen häretischen Weg; der Dialog enthält diese Beiträge zum subjektiv verschieden betrachteten existenziellen Problem. Erst durch die Theophanie kommt es zu einer Lösung; sie ist nicht theoretisch — dem wird nahezu allgemein zugestimmt —, sondern persönlich und existenziell. So wird zwar kein abstraktes und theoretisches, wohl aber ein konkret-alltägliches und existenzielles Problem subjektiv behandelt. Wie es sich im ganzen Buch nicht um eine Theodizee handelt, so auch nicht um die dramatisierte Klage eines einmaligen Menschen. Es geht um ein allgemeines Problem der menschlichen Existenz: die Auseinandersetzung mit dem den Menschen überkommenden Leid und die Möglichkeit seiner Überwindung.

Nach dem allen ist die Arbeit Westermanns wertvoll und verdienstlich wegen der sorgfältigen und eingehenden Untersuchung des Formelements der Klage im Hiobbuch, das bisher meist vernachlässigt worden ist. Aber es ist zu einseitig, dies eine Element unter nunmehriger Vernachlässigung der übrigen Formen als das tragende zu bezeichnen und es den Gesamtcharakter des Buches bestimmen zu lassen.

Wien Georg Fohrer

BOOK LIST [1])

Atti dell' viii congresso internazionale di Storia delle Religioni (Roma 17-23 Aprile 1955). viii + 499 pp. Sansoni, Firenze, Italy, 1956.

Bijbels Woordenboek, 2e ed., afl. 3, Isaias-Nachor. Roermond en Maaseik 1956.

The Interpreter's Bible, Vol. 5: Ecclesiastes, Song of Songs, Isaiah, Jeremiah (RANKIN, ATKINS, MEEK, KERR, KERR Jr, SCOTT, KILPATRICK, MUILENBERG, COFFIN, HYATT, HOPPER) 1142 pp.

Vol. 6: Lamentations, Ezekiel, Daniel, Twelve Prophets (MEEK, MERRILL, MAY, ALLEN, JEFFERY, KENNEDY, MAUCHLINE, PHILLIPS, THOMPSON, LANGFORD, FOSBROKE, LOVETT, SMART, SCARLETT, WOLFE, BOSLEY, TAYLOR Jr, CLELAND, THURMAN, WINTON THOMAS, SPERRY, SPEERS, DENTAN) 1144 pp. Abingdon Press, New York, Nashville, 1956.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage. Herausgeber K. GALLING. Lfg. 1-3, A-Altchristliche Musik. Mohr, Tübingen 1956. Subskriptionspreis pro Lfg. D.M. 4.20.

O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament* unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrān-Schriften. 2., völlig neubearbeitete Auflage. 955 pp. Mohr, Tübingen 1956. Unübertroffen!

L. G. RIGNELL, *A Study of Isaiah Ch. 40-55*. Lund 1956. 92 pp.

TH. H. GASTER, *The Dead Sea Scriptures in English translation*, Doubleday Anchor Books, New York 1956. 95 c.

H. GROSS, *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament*, xviii + 185 pp., Paulinus Verlag, Trier 1956. D.M. 19.80.

J. HOFTIJZER, *Die Verheissungen an die drei Erzväter*. Thesis Leiden, Brill Leiden 1956. viii + 103 pp. Dutch flor. 10.—.

A. S. KAPELRUD, *Dødehavs-rullene*, 95 p. Oslo 1956.

H.-J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Thesis Bonn, Neukirchen Kr. Moers 1956. xi + 478 pp.

V. DE LEEUW, *De Ebed Jahweh-Profetieën*, avec un résumé en français, thèse Louvain 1956. Assen, Pays-Bas. xxviii + 367 pp. Dutch flor. 17.50.

J. H. MARKS, *Der textkritische Wert des Psalterium Hieronymi iuxta Hebraeos*, 155 pp. Verlag P. G. Keller, Winterthur, 1956.

J. L. MCKENZIE, *The Two-edged Sword*, An interpretation of the O.T., Brush Publ., Milwaukee 1956. xv + 317 pp. $ 4.50.

J. W. MILLER, *Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht*, Thesis Basel 1955. 188 pp. Assen, Niederlande 1955. Dutch flor. 12.—; D.M. 13.—.

S. MOWINCKEL, *He that cometh*, the English edition of *Han som kommer*, published in 1951 (Copenhagen), translated by G. W. ANDERSON, Blackwell, Oxford 1956. xvi + 528 pp. 45 s. net.

A. NEHER, *Moïse et la vocation juive*, „Maîtres spirituels". Éd. du Seuil, Paris 1956. 192 pp. Illustré.

A. LEO OPPENHEIM, *The interpretation of dreams in the Ancient Near East*. With a translation of an Assyrian Dream-Book. Transactions of the American Philosophical Society, New Series, Vol. 46, Part 3, Philadelphia 1956. 175 pp. 2 columns. Plates. $ 2.50.

J. SCHONEVELD, *De betekenis van de lossing in het boek Ruth*, rede, 's-Gravenhage/Brussel, 1956. 17 p.

E. VOEGELIN, *Israel and Revelation*, Vol. I of Order and History, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1956. xxv + 533 pp. $ 7.50.

---

[1]) The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

THE STUDY OF ISRAEL'S RELIGION

BY

WILLIAM A. IRWIN

Abilene, Texas

One who comes before this Society [1]) to present a few comments on the current ferment in the study of Israel's religion may well question introspectively whether he is merely "carrying coals to Newcastle", if indeed, as guest of the Society, he is not actually guilty of the plain "bad manners" with which an honored, now deceased, member once publicly charged him. The contributions already made to you in former years by Professor PORTEOUS [2]) and Professor NORTH [3]), to go no farther, and the essay by the former in the Society's volume, *The Old Testament and Modern Study*, are scholarly discussions of highest importance; I gladly confess my indebtedness to them, and the rich stimulation they have offered to my own thinking; at point after point they have evoked in me a response almost of sheer delight. Their sketch of the rise and course of the present theological activity leaves nothing for our purpose to be desired; their survey of significant literature and their incisive appraisal of successive positions is quite beyond any rivalry on my part. Their major emphasis, too, calls forth such cordial endorsement that I find myself questioning whether at points where I seem to diverge from them I am not merely raising an issue of words, rather than of essentials. Of that I must leave you to judge. I present convictions that took shape very early in the newer theological period and have matured through the years under the impact of excesses that seemed to me as unsound and as dangerous as the worst perpetrated in the opposite direction in the critical period.

A convenient point of departure is provided by recalling some

---

[1]) The British Society for Old Testament Study, at whose meeting in Cardiff, July 17-20(1956), this paper was read.

[2]) NORMAN W. PORTEOUS: "Toward a Theology of the Old Testament", *Scottish Journal of Theology* 1 (1948), pp. 136-49.

[3]). CHRISTOPHER R. NORTH: "Old Testament Theology and the History of Hebrew Religion", *Scottisch Journal of Religion* 2 (1949), pp. 113-26.

matters surveyed at greater length by Professor PORTEOUS. EICHRODT began his now almost standard *Theologie* with mention of the two-fold relationship of the subject; it ramifies into history of religions, but also it looks toward the New Testament. It is this latter he emphasizes; he wishes to restore Old Testament theology to its place in Christian theology; Old Testament theology in its unique essence can be grasped only through its completion, which is found in Christ. Judaism apart from Christianity is a torso [1]).

PROCKSCH reiterated these views but with stronger emphasis. Through eleven pages of introduction [2]), he presented the centrality of Jesus Christ in earnest words whose expression of a personal faith stirs response in the reader. Nonetheless, one is presently moved to return to the title page questioning whether he has made some mistake. This as an approach to *Old* Testament theology! Surely something is wrong. Rationalize it as one may, this is nothing of the sort; it is Christian dogmatics.

Our uneasiness is increased by the published findings of the study group of the World Council of Churches, composed as it is of prominent Biblical scholars. A few samplings from their volume of 1951, which it is hoped are fair to their outlook, will suffice. As "guiding principles for Biblical interpretation" the group lists seven "theological presuppositions", a fact in itself sufficient to occasion surprise for one would expect instead emphasis on the resultant rather than the preliminary relations of theology to Biblical study. One of the seven says, "It is agreed that the starting point of the Christian interpreter lies within the redeemed community of which by faith he is a member" [3]). Wolfgang SCHWEITZER states that a positive definition of theological interpretation is impossible, for it would "presuppose that the various confessions and schools had already achieved unanimity about the whole Gospel" [4]). In a reminiscent mood he tells that the significance of the conference at Bossey a few years before was "that those who took part unanimously agreed that every Biblical interpretation has to set out from Jesus Christ" [5]). We must bear in mind that this was an ecclesiasti-

---

[1]) WALTHER EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*. Leipzig. 1933-39; pp. 1-5.
[2]) OTTO PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments*. Gütersloh. 1950; pp. 1-11.
[3]) *Biblical Authority for Today*, Alan RICHARDSON and Wolfgang SCHWEITZER, editors. Philadelphia. 1951; pp. 240-41.
[4]) pp. 130-131.
[5]) p. 151.

cally convened commission; nonetheless we are driven to remark that something is wrong. Agreeing fully, as doubtless we shall, with their religious faith and concern, yet we must confess a feeling that the group has been guilty of some sort of confusion. This becomes apparent in their directives for detailed interpretation; they give five steps, such as determination of the text, the historical situation, the understanding of the passage in the light of its total context [1]). The directives are excellent, but what have they to do with "theological presuppositions" or with a stand "within the redeemed community"? They can be applied every whit as effectively by pagan or atheist, as by the most devout Christian. Indeed the group has here stumbled upon a truth which should have compelled reconsideration of its entire set of principles. It is evident that the Biblical interpreter must first and primarily take his stand within the community of scholars. This is an obligation surpassing even his loyalty to his church. If he fails here his service of "the redeemed community" will be scant, shoddy, and superficial. His first responsibility is to serve truth.

As illustrative of aspects of this newer theologizing which I believe to be too common I cite a recent magazine issue dedicated to „Biblical theology" [2]). In a covering statement the editor explains that its task is to define "the understanding of man's place in the world and of God's work in the world as the Bible understands these things—and in language that is once again full of meaning". His first contributor, well known in the New Testament field, by the time he has reached his second paragraph is saying, "Thus it is that the Biblical story of Adam becomes a part of our story. In this man we are enabled to confess the basic goodness of God's creative work .... At the same moment we are enabled to confess the subterranean yet undeniable connections between Adam's sin and our own". A prominent Old Testament scholar takes as his point of departure, for repudiation of the idea of progressive revelation the rebuke of David by Nathan. A student had asked why the innocent wives were to be shamed in this fashion. His answer was that it is a wrong question; the Biblical writer was dealing with a stream of events such that a doctrine of God is false to Old Testament thought which never conceived of belief apart from event: "What has happened, has happened, and an attempt must be made to understand

---

[1]) pp. 24-41.
[2]) *The Christian Scholar*, 39 (March 1956). New York; pp. 5, 6, 61-65.

it whether it is pretty or not . . . Revelation is an expression of a relationship".

Now a few comments. The editor's purpose is commendable. However, he has left us uncertain whether he realizes that indentically the same objective has motivated Biblical scholarship in all ages. Certainly the critical age, which it is now the vogue to use as a whipping boy, gave expression again and again to just this ideal. The New Testament scholar's views, like those already mentioned cannot by any stretch of imagination be regarded as Biblical theology; he has given us pure homiletics. The Old Testament scholar is closer to the announced purpose in that he undertakes, whether successfully or not, to tell what the Biblical author meant. He is, however, typical of considerable of this current activity in that he boldly repudiates the views of a generation age, but in a few paragraphs has turned about to endorse them in a difference of wording that signifies nothing. More crucial is his failure to meet his student's fair question which demands intelligent solution if our faith is to remain defensible; he says that what happens, happens—an answer dangerously close to denying the relevance of religions faith. Here is a further illustration of aspects of the present mood in Biblical study. I believe I can richly document the charge, though it would be invidious to do so beyond what I have already done, that the current theological activity is too often of a less rigorous thinking than the scholarship of a generation ago. With a few pious platitudes it is prone to skim lightly over serious and basic issues which the former age would have insisted must first of all be seriously faced.

It will be recalled that the title, "Biblical theology", has been used in a wide diversity of meanings, among which individual writers have, admittedly or not, followed their own individual preferences [1]). It is apparent that most or all of these possess some validity. Here then is the initial question of this entire activity: just what is Old Testament theology?

The answer is to be sought not by arbitrary choice, but, in the first instance, through the history of the discipline. That it manifests great diversity every student of its course realizes; yet I believe it to be a defensible proposition that a unifying theme is discernible, and that theme is its organization of the historic facts of Israel's

---

[1]) Cf. HERMANN SCHULTZ, *Old Testament Theology*; translated from the 4th German edition by J. A. PATERSON. Edinburgh, 1895; vol. 1, p. 1. MILLAR BURROWS, *An Outline of Biblical Theology*. Philadelphia. 1946; pp. 1-6.

religion. Mention of three significant points at which samplings could be taken will meet our present purpose; they are, first, the inaugural lecture of JOHANN PHILIP GABLER which is commonly regarded as the beginning of Biblical theology proper [1]); second, the works of OEHLER, and SCHULTZ which were standard in the latter half of the nineteenth century; and third, the "theologies" of our own time. For GABLER Biblical theology is "historical in character and sets forth what the sacred writers thought about divine matters[2])". OEHLER's position was that "Biblical theology . . . has the task of exhibiting the religion of the Bible according to its progressive development and the variety of the forms in which it appears [3])". SCHULTZ stated his objective in these words, "We mean to describe how . . . the religion which we ourselves profess advanced towards its full development among the people of Israel . . . The task of Biblical theology is thus purely historical". The greater bulk of the theologies of today, it is apparent, is engrossed in telling, under topics and organization of each author's choosing, what was the faith of ancient Israel. The excellent study by VAN IMSCHOOT, for example, apparently refers to his own purposes when it speaks of a "logical grouping of the doctrines of the Old Testament [4])". But indeed, notwithstanding their point of departure which we have seen reason to deprecate, EICHRODT and PROCKSCH likewise concern themselves in the body of their treatments, not with some dogmatic endeavor, but with portraying Old Testament religion. And certainly

---

[1]) Delivered March 30, 1787.

[2]) Quoted from DENTAN, *Preface to Old Testament Theology*. New Haven, 1950, p. 8. Some further notes excerpted from DENTAN indicate the persistence of the idea. Nine years after GABLER, F. L. BAUER's *Theologie des Alten Testaments* sketched "the religious ideas of the ancient Hebrews in an effort to answer the question, "What is it that we wish to know about the religion of any individual or nation?". DE WETTE's *Biblische Dogmatik* (1813) undertook to present "the ideas and teachings of the writers of the Old and New Testaments about God and human destiny". VAN COLN (1836) regarded Biblical theology as the first chapter in a history of doctrine, and held that „the one permissible method in both is historical in the sense of being concerned with the factuality of the data". VATKE, in 1835 held that Biblical theology "presents the religious and ethical conceptions of the Holy Scriptures in their historical development and inner connections". STEUDEL, whose lectures were published posthumously by OEHLER in 1840, stated, "It is not our concern to present the content of the Old Testament dogmatically . . . but historically, in order to understand the religious conceptions which were extant at a particular period".

[3]) GUSTAV FRIEDRICH OEHLER, *Theology of the Old Testament*, English translation revised by George E. DAY. New York 1883.

[4]) VAN IMSCHOOT, *Theologie de l'Ancien Testament*, p. 2.

this is the affirmed purpose of BAAB [1]) and BURROWS [2]). A Christian bias is confessed by many, such that DENTAN was led to conclude this is a "Christian theological discipline [3])" but surely this is to mistake the incidental for the essential. Rather it has been the effort to describe Old Testament religion that has given unity to the entire activity.

In addition to this historic unity, the inherent connotations of the term are relevant. I have, for example, in my library an old book entitled *The Theology of the Greek Poets*. No one would suppose for a moment that the author stood or should have stood "within the redeemed community". Instead it is apparent that he merely considered himself possessed of some competence to tell what the Greek poets thought about religious matters. The analogy is obvious. Natural implication and historic activity thus converge on a single definition. Reaffirming the valid element in other views, we can be content with nothing less than that Old Testament theology is properly and strictly an organization of the religious thought of the Old Testament. This and nothing else!

Immediately a most perplexing problem leaps to solution. Apart from perhaps some minor evolution, the Old Testament was pre-Christian. Hence one is guilty of a basic error of method when he makes its meaning dependent on the New Testament. As the great A. B. DAVIDSON pointed out, the Old Testament is not a torso [4]),—a comment ignored by many recent writers—it is complete in itself and must be studied as a finished entity. Only in the sense that all history is an incomplete process and every period finds illumination in its sequel, are we justified in turning to the New Testament as relevant to Old Testament theology. And such reference must be made with the sobering realization that Israel's great achievement found sequel also, hence illumination, in rabbinic Judaism, in Islam, and in the whole subsequent course of history. If we hold these facts firmly in mind we shall doubtless attain a perspective from which the confusing issue of the "fulfilment" of the Old Testament in the New finds historical and sound solution.

Yet the task of the Old Testament theologian, thus clarified, is by no means delivered from complexity. It has been pointed out

---

[1]) OTTO J. BAAB, *The Theology of the Old Testament*. New York and Nashville. 1949.
[2]) MILAR BURROWS: *An Outline of Biblical Theology*. New Haven. 1950.
[3]) op. cit.
[4]) *The Theology of the Old Testament*, Edinburgh, 8th. impression, 1952; p. 10.

that the determining element in the history of philosophy has been the sort of questions asked. In Biblical theology this was probably the thought WHEELER ROBINSON had in mind in his comment that each new generation will need a new theology, "for each will interpret the past in its own characteristic way [1])". Thus it is that a second constituent in Old Testament theology is the theologian himself and his questions. Much has happened in twenty-five centuries. We have questions and ways of thinking about them that are foreign to the Biblical writers. And so the theological enterprise finds itself in the strange predicament of seeking answers from the Old Testament to questions which not uncommonly the Old Testament thinkers never asked.

We appear at this point to embrace that bête noir of the serious scholar; we seem to embark purposefully upon a venture of eisegesis. Presumably it has been the effort to avoid this and to deal fairly with Israel's thought that has led a number of scholars to assert that the usual theological categories are irrelevant, and instead we must learn to think as Israel thought. So far as I am aware all take their impulse directly or mediately from EICHRODT [2]), but the most consistent application of the method has been by ERNEST WRIGHT in his little book *The God Who Acts* [3]). It is an important and impressive book, yet at two points it seems to me to fail of its major purpose.

It does not truly represent Israel's thought. Beyond denial the great acts of God are told again and again in the Old Testament, as doubtless they were in the cultus, but Israel's thinkers were not content with this. Like ourselves they recognized that personality cannot be described merely in terms of actions; these are only an expression; the person himself is ultimate. The Old Testament is much concerned with the nature of God—shall we say with His attributes?—"I, the LORD thy God, am a jealous God, visiting the iniquities of the fathers . . .". (Exod. xx 5): action, it is true, but action emanating from character. "The LORD, a God merciful and gracious, slow to anger and abundant in lovingkindness and truth" (Exod. xxxiv 6). "Honor and majesty are before him; strength and beauty are in his sanctuary . . . ascribe unto the LORD glory and strength" (Ps. xcvi 6, 7). And so on to great length.

But as well, this approach falls short of its declared purpose. It is not a theology at all, but only a résumé of certain religious episodes.

---

[1]) H. W. ROBINSON, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, p. 232.
[2]) op. cit. p. 5.
[3]) London, 1952.

It fails to deal with the basic questions which must concern a theology. And if the entire matter is to possess relevance, those questions are ours. We protect our scholarly integrity, not by evading this essential fact, but by ensuring that the answers we reach are not ours but those of Israel's thinkers. If nothing was said on any question we put to them, or if the answer is indeterminate, very well: that is the answer and we can go no farther. Put as an antithesis, Old Testament theology is a search for ancient Israel's answers to modern questions.

These two constituents of our enterprise must be recognized and held distinct. For both carry perils to the soundness of our results. Engrossment in ancient Israel to the extent of thinking as they thought can result only in archaism, which always is dead before it is born. But admission of the role of the modern worker again embroils us in perplexity, if indeed it does not seemingly return us to the position we repudiated a little ago. For it is now freely recognized that completely objective thinking is forever an impossibility. Every one of us is "a part of all that he has met", and he brings to each activity the total of the prejudices and deficiencies with which life has burdened him. Most of the workers in Old Testament theology have been Christian scholars, and they cannot, whether for better or for worse, free themselves from their Christian bias.

Yet there is reality to scholarly objectivity; indeed it is only through objectivity that there can be any true scholarship. Considerable of the thinking of recent years has erred at precisely this point. Typical is the comment of SCHWEITZER in the essay already cited. He says, "The interpretation of Scripture that is ostensibly free of all presuppositions and shuns all church ties . . . leads in fact to the setting up of maxims of Scriptural interpretation that are not only foreign to the Bible, but even quite un-Christian. Evangelical Christians have no cause to prize this kind of outward freedom" [1]). It is as though he said—and I repeat that his importance is in the typical character of his thinking—"Objectivity is impossible; hence let us ignore it and follow the bias most congenial to our whim". It calls for no argument that we must rather strive with all earnestness toward an ideal of objectivity that we know we can never attain, but in the effort shall raise our methods and our results closer to standards of truth. Further, there exist checks and guides by which the total of scholarship can attain an objectivity beyond the reach of any single worker.

[1]) op. cit. p. 140.

However, this is not to minimize Christian affiliations of most Old Testament theologians or the powerful influence these must exert upon their outlook. Still to rest the case here is to accept that glib sort of half truth which has too frequently afflicted work in this area. For we are children of Athens and of Rome, quite as truly as of Jerusalem and Galilee. Nor may indigenous influences be ignored; they have been much more powerful than is commonly recognized. We must bear in mind Miss LEVY's demonstration of the survival right into present-day Europe of primitive man's thinking as far back as Aurignacian times, if not beyond [1]). Then there are the influences of climate and geography which both in Europe and America have been, and continue to be potent in the shaping of character, that is of the sources of culture and thinking. In addition, since mediaeval centuries Islamic thought has been a factor in Western culture, and more recently it has been enforced by influences from the rest of the non-Christian world. It is a shallow delusion to hold that we are and have no recourse but to approach our problems in the role of Christian scholars. Rather we are men of the modern world, created by a vast complex of forces, among which Christanity is highly important, but only as one among many. It is as modern men that we must regard the religion of Israel, and pass judgments upon it. The judgments may be better or worse than those of Israel's thinkers, but they are ours, and to that extent are final.

This perspective, so hard won, delivers us from one more confusion. BURROWS offered a neat distinction in the study of Biblical religion; the historic approach tells what happened, but the theological asks what was God's judgment on that happening [2]). Though his phrasing is unique, the idea has been somewhat uniform. We have been told that the theological revival was due to dissatisfaction with the barrenness of histories of religion; we must be confronted with the word of God; the Bible has all along been a source of transforming power; and so on. The history of religions had obscured all this; it had failed to interpret the Bible as the word of God; but now theology sets itself with purpose to realize these ends.

Yet surely not—if our thinking to this point has been sound. We have concluded that Old Testament theology is merely an effort to find rational answers to questions that we men of the modern world

---

[1]) G. R. LEVY, *The Gate of Horn*. London, 1948.
[2]) op. cit. p. 4.

ask about the religion of Israel. Those answers can be valid only to the extent that they are historically sound: that they correspond to actualities of life in ancient Israel. In what regard does this differ from the work of the historians of Israel's religion? Both alike are reputable only to the extent that they reveal historic facts, and the area of such facts for both is Israel's religion. The alleged distinction is non-existent; the real difference is in the main only one of organization: whether, to use EICHRODT's phrase, though in a quite different sense, one seeks a longitudinal or a transverse view of the subject matter. And when suited to their purposes, each is every whit as valid as the other; equally it is just as significant for present-day religion. In reality the contrast commonly invoked is between bad history and equally bad theology. The history of Israel's religion can be merely a recital of archaic facts. But need it be? Has the historian at all discharged his responsibility if he fails to portray that most significant fact, the vitality of Israel's faith and the transforming power it manifested in the life of the people?

Somewhere about this point we bring into focus the center of the confusion which we have found occasion more than once to allege. It is a confusion of objectives in the study of the Bible, not uncommonly a mingling of homiletics with hermeneutics. The fourfold interpretation of Scripture which for a thousand years was employed and debated by the Church, we can now see corresponded, however loosely, to reality. Excesses were frequent, but through it all there was a realization of differing levels or areas of Biblical truth. For the matter now in hand it is enough to see that in addition to the simple (or literal) interpretation toward which historical studies are directed, there is also a devotional or homiletic use of the Bible, which seeks in Scripture an insight, an impulse, that will in some way "take the coldness of our hearts away". Neither of these diverse concerns may dictate to the other. Yet this is what has too commonly been done in the name of Old Testament theology. We have seen one case of homiletics posturing as theology; even the excesses of WILHELM VISCHER [1]) would be defensible if put out, not as serious research, but for what they are: pure homiletics, though perhaps a form of homily that few of us would wish to emulate.

The questions which the Old Testament theologian puts to the ancient thinkers will be his own questions, determined by his

[1]) WILHELM VISCHER: *The Witness of the Old Testament to Christ*; translated by A. B. CRABTREE. London, 1949,

interests and his sense of what constitutes a suffiicient survey of religion. Diversity of individual predilection results in considerable variety in the shaping of the questions, as manifest in the organization of the answers. Still, examination of the several "theologies" reveals that there are just three large issues with which to be concerned, the "inevitable poles around which all else turns" [1]) They are: What did ancient Israel think (1) about God; (2) about man; (3) about the relations of God and man, that is, about God's outreach to man, individually and universally, and man's response and his conduct relative to God. It will probably be found that each of these questions best yields its illumination by the genetic method. The idea of God, for example, in the second century B. C. can properly be understood only in the light of the long history in which it emerged from its earliest expression and developed into the exalted doctrine of Judaism of the immediately pre-Christian period. But the "theologian" will not stop there. Still concerned to expound the mature thought of Israel, he will follow on into its florescence in apocryphal, then Talmudic Judaism, in Christianity, and in Islam. With apologies for seeming redundancy, this is very different from reading the Old Testament as a torso completed in the New. Indeed it is just the reverse; it is to use the New as a historical source contributing to an understanding of the Old.

Presumably it may be charged that this is every whit as objective as the History of Religions approach. That profound personal confrontation in Biblical study, which it was alleged the latter could not provide because of its engrossment in facts, but would be available in the theological movement, it just as far away as before. To this there can be put but one answer, an affirmative. It is just as far off — but also just as near.

The issue is so prominent in current Biblical work that possibly repetition may be pardoned. This aspect of Bible study is paramount; all our work takes significance from it. We bear a stern responsibility that is not discharged by finding or cataloguing facts about ancient Israel and its religious conduct. All must in some way contribute to a realization that the Bible speaks to our generation. It is our function to uncover the force and relevance of its utterance. But how? For our thought seems to have brought us once more full circle to the position of SCHWEITZER and the others which we dismissed. But

---

[1]) ROBINSON; op. cit.

contrary to that we are responsible as scholars for ascertaining facts and building them into unified organizations that can reputably claim to be an approximation to truth. There is our dilemma; we seem to be impaled on its two horns. But surely not! For in different words the dilemma is the strain between truth and the relevance of the Bible. Put in those terms every one of us would deny that it exists.

Actually the answer is very simple; more than that, it is doubtless used by every one of us, whether or not in conscious relevance to the problem. Can anyone speak other than with eager voice and quickened enthusiasm of the glory that was Greece and the splendor that was Egypt? Why less of the faith and the exalted insights of Israel? We can list them as a dead catalogue of a distant age only by some distorted theory of pedagogic objectivity for which the most profound revelations and most stirring achievements are merely facts, to be related with precision, it is true, but in the end only facts. The Old Testament scholar, in describing the religion of Israel, will find himself at point after point impelled to comment on its greatness and its transforming significance as seen in the perspective of the centuries. He will do this, elaborating, perhaps applying, and certainly evaluating, from the one point of reference possible for him: the place where he stands. As a man of the modern world, with the long "process of the suns" back of him, he will tell, it is true, the facts of Israel's religion, with all the precision and comprehensiveness possible; but as well he must show their significance, notwithstanding in the dangerous area of meaning he is in peril of subjectivity: he gives his judgments, but for better or worse they are *his* judgments. Here is the contribution he makes to "the Christian proclamation"; not some dubious venture into theologizing for which he is not professionally equipped, but by his best proficiency showing by scholarly, in the main by historical, methods, the profound historical meaning of the Old Testament, and of the people whose deepest life it expressed.

We are not theologians, in the narrow sense of that word. Some of our number, it is true, are of such energy and ability that they span areas impossible for us lesser men; interest and endowment may lead them far in theology. But that is personal choice; it is not the function of the Old Testament scholar, *qua* Old Testament scholar. The nature of the situation dictates with clarity our duty, such that if we fail we impoverish alike the theologien, the church, and our day and generation. We are first of all historians —a special

sort of historian, it is true, but nonetheless historians. The unique feature of our historicizing inheres in the special character of our subject matter that will not long leave us content with mere facts, but impels us to the difficult and dangerous search of meaning in history. The exalted character of our literature, intrinsically then embodied in the religious community, creates problems with which we must deal—questions of uniqueness' of revelation and authority, of the "call" of the "Chosen People", of the place of the Old Testament in a Christian Bible, and doubtless much else. Yet all this, it is apparent, is only our special extension of the historian's normal responsibility: he must always be prepared to give an intelligent and relevant appraisal of the area of facts with which he deals. Also we study a people among whom, it has been the consistent dogma of the Church and of Judaism, God revealed Himself in a special way. Nothing has been said in the denials hitherto made to belittle our responsibility to these; on the contrary the opportunity is welcomed to reaffirm that the ultimate meaning and purpose of all our research and teaching is to serve them, not by assuming some debatable position within "the redeemed community", but by being good historians! Surely it is a strange denial of all that the Bible is believed to mean if the historian is regarded as irrelevant when he relates as exactly as he can what happened in those centuries when the revelation of God came in peculiar clarity to man. He may not, however, interpret his function by a narrow or petty concept of history; he must be keenly sensitive to the tides of spiritual realities—to use a not too happy term—that surged through the generations of his study. Having told all this with the interpretation and insight and understanding which his Biblical training has imparted to him and which his participation in the ferment of modern thought has quickened in him, he rests his case.

It will be seen that like Professor Rowley in regard to criticism of the Book of Ezekiel, I stand here closer to the men of fifty years ago. They held that the responsibility of the Biblical scholar was to find the facts of Israel's life and of the making, interpretation and significance of the Bible; these he should pass on to the professional theologian to be worked up by him into assimilable results for the thought of modern times. Yet even so, such ancillary relationship may not be discharged or interpreted in disinterested terms. The Old Testament scholar is concerned, much more deeply than as observer, in what his theological colleague may do. Possibly an illustration

will best bring my discussion to a conclusion; may I present it in personal terms? I have for a number of years hoped that our faculty might conclude its corporate engrossment in planning and evolve into a sort of senior seminar. There I envisage an evening when the Professor of Historical Theology will present his matured views on the doctrine of the Person of Christ, and will invite the critical collaboration of the Biblical staff. I feel that by no personal proficiency, but purely because of my long immersion in Old Testament thinking I have something to contribute to an understanding of this central theme of Christian theology. I have the temerity to believe that current Christian theology stands deeply in need of the insights and restraints which the Old Testament can provide, not by some hasty, amateurish incursion, but only through the mediation of those who have a long familiarity with its wrestle with the riddle of reality. There is a striking wholesomeness, a certain earthiness—I hesitate to say, a realism, because of the unfortunate associations of the word—in the Old Testament outlook that can and should moderate the excesses to which Christian theology has too often been prone—and not least in our own time. The Old Testament thinker had a knowledge of man's badness such as might derange our modern squeamish mood, yet surveying all with the calmness of one who has endured the worst, he held firmly that it is still in some way an aspect of the world which God created; and God saw that it was good.

L'ETAT DES MANUSCRITS DE QUMRAN I

PAR

H. E. DEL MEDICO

Paris

Dès l'annonce de la découverte de manuscrits dans le désert de Judée, des théories ont été émises sur leur date, sur leur provenance, sur leur importance en tant que témoignages d'une tradition biblique plus ancienne et plus véridique que toutes celles auxquelles on se référait jusqu'ici. Un „Maître de Justice", mentionné dans le *Pésher* d'Habakuk, a d'abord été identifié avec des personnages très divers, suivant la date que l'on attribuait à cet écrit. Puis, du fait que ce *Pésher* appartenait au même lot qu'un autre rouleau composite, où l'on a voulu voir la „règle" des Esséniens [1]), le Maître de Justice est devenu un membre important de cette secte et tout un roman a été brodé sur sa vie et sur ce qu'elle préfigurait [2]). A l'origine de ces hypothèses on trouve une pétition de principe: puisque les récipients de terre provenant de la grotte de Qumrân étaient hellénistiques, les manuscrits qu'ils étaient supposés avoir contenus devaient dater de la même époque (?). Dans une déclaration spectaculaire, cette prémisse a été abandonnée comme fausse; mais la théorie de la bibliothèque essénienne, ensevelie pour être sauvée de la destruction, survit. A défaut d'arguments, on s'efforce maintenant de l'étayer par le résultat des fouilles de Khirbet Qumrân. Il s'agit d'un petit plateau divisé en deux par un mur N-S; à l'ouest, quelques bâtiments et citernes sont adossés au mur; la partie orientale, la plus grande, est occupée par un cimetière.

Il est trop tôt pour tirer la leçon des fouilles de Khirbet Qumrân, celles-ci devant faire l'objet d'une publication à paraître dans un proche avenir. Mais, d'ores et déjà, on peut affirmer:

---

[1]) Rappelons que le Manuel de Discipline renferme des passages nettement rabbiniques; mais plusieurs savants se sont refusés à traduire par „Rabbins" le mot *rbym*. On a parlé des „nombreux" (Esséniens, s'entend), de l'ensemble de la congrégation (*sic*) et une confusion indicible en est résultée.

[2]) Une plus juste compréhension des faits auxquels il est fait allusion dans ce *Pésher* permet d'identifier le Maître de Justice avec Ménahem, personnage qui joua un rôle important au début de la révolte juive (V. *Deux manuscrits hébreux de la mer Morte*, Paris, 1951, p. 132-139).

1) qu'il n'y eut jamais d'Esséniens en Palestine [1]);

2) que le monachisme est contraire à l'esprit du judaïsme et que, de ce fait, il n'y eut jamais parmi les Juifs aucune „secte monastique de Qumrân" [2]);

3) que la région de Qumrân est *inhabitable*. Des gens peuvent s'y être réfugiés, pendant une guerre; on peut admettre que des gardiens d'un cimetière y aient vécu quelque temps, qu'un poste militaire y ait été établi; mais on ne saurait concevoir que des hommes se soient fixés sur les bords de la mer Morte (avec leurs femmes) pour rédiger des manuscrits dans un scriptorium anachronique et fabriquer de la poterie dans une région dépourvue d'argile, d'eau et de combustible;

4) qu'on ne saurait concevoir des Juifs ayant le culte des cadavres et que le voisinage immédiat d'un cimetière exclut toute possibilité de voir dans les ruines de Khirbet Qumrân un lieu d'habitation de Juifs [3]).

Depuis les premières publications sur les manuscrits de la mer Morte, le nombre des grottes à manuscrits découvertes dans la région de Qumrân et de Murabba'at s'est considérablement accru. Au cours d'une communication au IIè Congrès pour l'Etude de l'A.T., il a été annoncé que la plupart des manuscrits qui en proviennent peuvent être datés entre la première et la deuxième révolte juive (70-135 de notre ère) [4]). Il nous faudra attendre la publication de ces découvertes avant de pouvoir nous prononcer sur ce point; mais déjà certains membres du Congrès ont laissé entendre qu'il faudra probablement différencier la grotte I de Qumrân de toutes les autres grottes similaires. Toutes les grottes peuvent avoir abrité des manuscrits relativement tardifs; Qumrân I est autre chose! On se

---

[1]) V. „Les Esséniens dans l'œuvre de Flavius Josèphe", in *Byzantinoslavica* XIII (1952), p. 1-45, 189-226.

[2]) Rappelons que le monachisme chrétien est d'origine égyptienne et ne remonte à aucune tradition palestinienne. A Rome, c'est le 16 avril 339 qu'on vit pour la première fois deux moines chrétiens: ils se nommaient Ammon et Isidore, venaient d'Egypte et accompagnaient l'évêque Athanase d'Alexandrie. En Syrie, les plus anciens bâtiments monastiques datent de 420 et l'on sait à quelles difficultés se heurta sainte Paule pour créer des monastères en Palestine.

[3]) Dans le voisinage des cimetières chrétiens, des monastères ne sont attestés qu'à partir du Vè s., quand Sixte III (432-440) fonda un monastère *in Catacumbas*, près de la basilique de St-Sébastien, et que saint Paulin établit un monastère à Nole, pour desservir la basilique du cimetière de St-Félix. A plus forte raison, on ne saurait admettre que des Juifs aient, plus anciennement, recherché la proximité des cimetières et des morts (V. la „Parabole du Bon Samaritain" — Luc x, 35-37: seul un Samaritain *impur* pouvait impunément s'approcher d'un homme supposé mort).

[4]) Communication de Mgr. P. W. Skehan, Strasbourg, 30 août 1956.

refuse à abandonner la croyance que les manuscrits qui en proviennent faisaient tous partie de la bibliothèque des moines Esséniens de Qumrân, mise à l'abri avant l'an 70 de notre ère, dans l'espoir d'être un jour retrouvée intacte!

Nous connaissons actuellement presque tous les objets et manuscrits provenant de Qumrân I ou retrouvés dans cette grotte; il nous sera, de ce fait, plus facile de prouver que cette grotte, — comme les autres, probablement, — était une *ghénizah*. Cette notion préliminaire est de la plus haute importance pour les conclusions qu'on pourra tirer de l'étude des textes. Un manuscrit ancien d'un Livre canonique peut fournir une indication précieuse pour la lecture d'un mot, pour la compréhension d'un passage; encore faut-il savoir, *avec certitude*, que ce qu'on y trouve n'est pas dû à la négligence d'un scribe. Il importe de s'assurer, avant tout, si, du fait même de cette graphie divergente, le manuscrit étudié n'a pas été jugé défectueux, contraire à la tradition établie et, pour cette raison, jeté au rebut. Un écrit retrouvé dans une bibliothèque a une toute autre valeur qu'un papier jeté à la poubelle.

Rappelons brièvement quels genres d'écrits devaient être portés à la *ghénizah*:

1) tous les Livres canoniques qui, pour une raison quelconque, pouvaient être considérés comme souillés [1]);

2) tous les Livres canoniques *pesoulim*, c'est-à dire comportant un défaut [2]);

3) tous les livres apocryphes, — hétérodoxes ou subversifs, — trouvés entre les mains de Juifs, si l'on avait lieu de croire qu'ils avaient été écrits ou copiés par un Juif [3]). S'ils avaient été écrits par un païen ou par un schismatique, ils devaient être brûlés; [4])

---

[1]) Une fois sorti de la synagogue, un rouleau était considéré définitivement souillé et ne pouvait plus y entrer; seul le rouleau d'Esther faisait exception à cette règle et pouvait se trouver en un lieu profane (*Meg.* 7a; *Yad.* 3, 5; et *pass.*). Aussi *aucun* rouleau en fragment d'Esther n'a été trouvé dans les grottes de Qumrân.

[2]) On pouvait apporter au maximum trois corrections dans une page; tout Livre comportant plus d'erreurs devenait „défectueux" (*Men.* 29b; *j. Shab.* XVI, 15b; *j. Meg.* I, 71c.).

[3]) Le Livre de la Sagesse (*j. Sot.* 24c), le Livre des Généalogies (*Pes.* 62b), le Livre des Réphuôth (*Pes.* 56a; *j. Snh.* I, 18d); etc., furent portés à la *ghénizah*. On agit de même pour un *targûm* de Job (*Shab.* 115a) et, à l'époque de la fixation du canon, on voulut porter à la *ghénizah* le Livre d'Ezéchiel (*Shab.* 13b), celui de l'Ecclésiaste et celui des Proverbes (*Shab.* 30b).

[4]) Même les livres trouvés chez des hérétiques ne devaient pas être brûlés, mais portés à la *ghénizah* si l'on était certain qu'ils avaient été écrits par des Juifs (*Git.* 45b).

4) tous les actes commerciaux ou d'état civil „irréguliers" (datés suivant l'ère païenne, portant le nom d'un témoin païen ou même signés du nom grécisé d'un témoin juif, etc.) [1];

5) tous les objets ayant été en contact avec un Livre canonique, tout écrit mentionnant le nom de Dieu; etc.

Par définition, une *ghénizah* était une „cachette"; mais elle était impure. Ce qui avait été une fois porté à la *ghénizah* ne devait jamais en sortir. Cela n'empêche que le site où se trouvait une *ghénizah* devait être connu, tout au moins par ceux qui y avaient effectué une fois un depôt. Comme un cimetière, qui peut longtemps rester en usage, une *ghénizah* peut avoir reçu des dépôts successifs, renfermer des objets de dates et de provenances très diverses. Il convient de ne pas le perdre de vue, quand on entend tirer des conclusions. Passons maintenant rapidement en revue l'état des manuscrits provenant de la grotte I de Qumrân et des fragments d'écrits qui y ont été retrouvés:

I) *Le rouleau d'Isaïe* A. — Du fait même d'être sorti de la synagogue, le rouleau était *ṭameh* et, conséquemment, il ne peut avoir été retrouvé que dans une *ghénizah*. Mais, de plus, c'est le type même du rouleau *pasoul* et cela pour deux raisons: primo, plusieurs pages déchirées avaient été rappiécées, mais d'autres déchirures subsistaient et laissaient des lacunes dans le texte; secundo, le manuscrit n'était pas conforme à la tradition rabbinique. Il avait été inspecté par des rabbins (dont on relève les paraphes dans les marges); on avait essayé de le corriger par des grattages et des adjonctions, mais ces corrections étaient imparfaites et trop nombreuses. Le rouleau devait être retiré de la circulation; tout ce que les détenteurs purent sauver est la feuille de garde, qui fut détachée au couteau. Le seul endroit où l'on peut retrouver un tel manuscrit est une *ghénizah*. Il se peut, évidemment, que certains passages du Livre du Prophète aient été mieux compris par les scribes de ce rouleau que par l'autorité rabbinique de l'époque; la critique des textes se fait de nos jours suivant des critères bien différents de ceux qui avaient cours autrefois. Mais, dans l'appréciation de ces divergences, la prudence la plus grande s'impose. A moins de découvrir d'autres manuscrits présentant les mêmes particularités, il sera très difficile de dire si telle lecture, telle variante, repose sur une tradition certaine, — si elle avait cours dans un milieu palestinien quelconque ou si nous nous trouvons

---

[1]) V. notamment *j. Git.* I, 43b; IX, 30b.

simplement en présence de libertés prises par un scribe peu consciencieux avec un texte bien établi.

II) *Le Pésher d'Habakuk.* — Ce rouleau présente une particularité qui ne semble pas avoir été suffisamment prise en considération. La marge supérieure est presque intacte, alors que le bas des pages manque, mais non d'une façon uniforme. Les photographies montrent que la partie détruite l'a été assez régulièrement, suivant une ligne cycloïde dont les sommets sont plus rapprochés au début du rouleau (col. III-IV) que vers la fin (col. IX-XIII) où la courbe, moins aiguë, se rapproche de la sinusoïde. Cet accident est impossible à attribuer aux effets du temps ou aux ravages des insectes. Une seule explication de ce phénomène est possible: le rouleau a été en partie brûlé avant d'être porté dans la grotte. En effet, si l'on fait l'expérience que j'ai eu souvent l'occasion de répéter [1]), on constatera que seul le feu peut produire l'accident qu'on relève sur ce manuscrit. A l'observation attentive des photos, on notera du reste que le cuir semble roussi par endroits, notamment au bas des col. I-IV.

Il ne peut s'agir d'un accident car, à moins de présenter le rouleau horizontalement à la flamme, par son côté inférieur, la trace de la brûlure ne peut être aussi régulière. Comment expliquer alors que ce rouleau ait été brûlé partiellement, et uniquement dans le bas? Comment interpréter le fait que ce brûlement a eu lieu immédiatement avant que le manuscrit ait été porté à la grotte [2])? Nous savons qu'un écrit hétérodoxe devait être brûlé en entier, s'il avait été écrit par des mains impies; il devait être porté à la *ghénizah* s'il avait été écrit par un Juif. Mais, que fallait-il faire si un doute subsistait ou si le livre avait été écrit en partie par un Juif et en partie par un païen? Or, dans le cas présent, on relève deux écritures différentes: des corrections ont été apportées au texte; une autre main a écrit les dernières lignes de la col. XII et la col. XIII. Une règle rabbinique bien connue intervient ici: Dans le doute, sacrifie la moitié? (*mḫṣh lmḫṣh dm'y*). C'est la règle de la *meḫeṣeh*; on l'applique aux denrées alimentaires dont la pureté rituelle est mise en doute et dans plusieurs autres cas. On a peut-être un peu abusé de ce principe et plusieurs histoires de *meḫeṣeh*, assez rabelaisiennes, circulent dans le folklore juif. Un fait

---

[1]) Deux rouleaux faits avec du papier d'emballage, matière bien plus combustible que le cuir, ont été soumis à la Rédaction après avoir été brûlés en partie.

[2]) Comme on le verra par l'exemple suivant, et comme on s'en rend également compte par l'état de la première colonne du *Pésher d'Habakuk*, les rouleaux passés par le feu n'ont plus été déroulés avant d'être portés à la grotte.

semble certain: on a dû appliquer cette règle au rouleau du *Pésher d'Habakuk*. En brûlant une partie (théoriquement la moitié) de cet écrit, le reste pouvait être considéré comme un ouvrage hétérodoxe écrit de la main d'un Juif, et porté à la *ghénizah*. Le seul endroit où un rouleau à moitié brûlé peut se retrouver doit donc être une *ghénizah* et rien d'autre.

III) *Le rouleau de la Guerre*. — Le même raisonnement s'applique à ce manuscrit. La photographie montre clairement que le bas des pages est roussi; l'écartement entre les sommets de la cycloïde, plus rappochés au début du texte, prouve que le rouleau a été brûlé à moitié quand il était enroulé à l'envers. C'est dans cet état qu'il fut retrouvé: il n'a donc pas été ouvert entre le moment où il fut passé au feu et celui où il fut porté à la grotte. Là encore, on est forcé de constater que le brûlement ne fut pas accidentel: c'est délibérément que le rouleau a été présenté à la flamme qui en a consumé la moitié inférieure. Si l'on excepte un retour de flamme à l'intérieur du rouleau (qui a fait cheminée d'appel), — ce qui a endommagé le haut de la partie droite de la col. I et a laissé des traces aux endroits correspondants des autres colonnes du début du texte, — tout le haut du manuscrit a conservé sa marge intacte.

Or ce manuscrit est composé de fragments provenant de sources très diverses, les unes peu orthodoxes les autres nettement schismatiques. Nous avons des raisons de supposer que l'écrit fut rédigé dans la diaspora, et qu'il fut importé en Palestine bien après la révolte de Bar Kochba peut-être vers 162 de notre ère [1]). Un doute sérieux pouvait subsister sur les croyances de son scribe, même si les corrections étaient de la main d'un Juif orthodoxe. Dans ce cas également, la règle de la *meḥeṣeh* a du être appliquée: la moitié inférieure du rouleau fut brûlée et l'autre moitié fut portée à la *ghénizah*.

IV) *Le rouleau d'Isaïe* B. — Le texte de ce manuscrit, du moins dans les parties qui en ont été récupérées, paraît presque en tous points conforme à la tradition rabbinique; il est soigneusement écrit et le nombre des corrections qu'on a pu relever se réduit au minimum. Mais, comme déjà dit, un Livre canonique était irrémédiablement souillé dès qu'il avait quitté la synagogue; celui qui le touchait devenait impur comme au contact d'un mort. Puisque, légalement, un exemplaire du Livre d'Isaïe ne pouvait pas être „mis

[1]) Les arguments à l'appui de cette affirmation et l'analyse des éléments pour la datation du texte n'entrent pas dans le cadre de la présente étude.

à l'abri" dans une grotte, pour éventuellement resservir dans la suite, la question se pose de savoir pourquoi ce rouleau a été retrouvé dans une *ghénizah*, en compagnie d'écrits défectueux ou hétérodoxes. La photographie de ce manuscrit, prise avant son déroulement [1]), nous montre qu'il se présentait comme un linge tordu, plus serré aux deux bouts. Au déroulement, on a pu récupérer quelques pages de la fin, délavées et lisibles seulement à la photographie aux rayons infra-rouges; le deuxième fragment important (fig. 17) peut être considéré comme un assemblage de cinq bandes qui vont obliquement de gauche à droite, du bord inférieur au bord supérieur. Sur toutes les photographies, on constate que l'écriture a été mieux conservée le long de lignes virtuelles qui suivent la même direction.

Les observations faites au cours du déroulement, très difficile, de ce manuscrit n'ont pas toutes été fidèlement notées; on nous dit toutefois qu'il se présentait comme un bloc agglutiné. L'état des autres manuscrits et surtout la sécheresse de la région excluent la possibilité d'attribuer cet accident à l'humidité de l'air, à des infiltrations d'eau, à une décomposition spontanée du cuir (?). Une seule explication s'impose et il est assez surprenant qu'on n'y ait pas attaché toute l'importance qu'elle mérite. Le rouleau d'Isaïe B a dû tomber dans l'eau. On l'en aura retiré et tordu, comme on tord un linge humide. Si l'on observe attentivement la photographie montrant le rouleau avant son déroulement, on constatera que quelques fibres collées au cuir confirment cette déduction.

Ainsi s'explique la présence dans la grotte I de Qumrân d'un Livre canonique qui a dû être complet et conforme à la tradition rabbinique: il s'agit d'un livre accidenté et la seule place où l'on peut s'attendre à retrouver un tel rouleau est encore une *ghénizah*.

V) *Le Manuel de Discipline*. — Ce manuscrit renferme de tout un peu: des fragments de règles d'associations çadduqites y voisinent avec d'autres provenant d'écoles rabbiniques, etc.; quatre psaumes apocryphes complètent ce manuscrit [2]). Selon toute probabilité, le rouleau appartenait à des Juifs qui n'avaient pas été qualifiés de schismatiques: les paraphes de rabbins dans les marges prouvent, en tout cas, qu'il fut inspecté et censuré. Après cette inspection, et sans même être réenroulé à l'endroit, le manuscrit fut néanmoins passé

---

[1]) E. L. Sukenik, *Otser hameghiloth haghenouzoth*, Jérusalem, 1954, fig. 10.

[2]) J'ai exposé, par ailleurs, comment il convient de réunir les fragments dont ce ms. se compose, d'après leurs sources, si l'on veut vraiment comprendre son sens (v. *Deux manuscrits . . .*).

par le feu, comme l'atteste la cycloïde caractéristique au bas des pages. Mais ce fut un brûlement plutôt symbolique: seule une toute petite partie du texte a souffert de ce traitement, dont on ne peut toutefois pas rendre responsables les insectes rongeurs.

Selon toute probabilité, ce manuscrit était un aide-mémoire, comme il a dû en exister tant; on a pu s'en servir pour compiler la Règle d'une association, mais il est faux d'y voir la règle même d'une communauté ou d'une école déjà constituée. A côté de fragments parfaitement dans la ligne de l'orthodoxie rabbinique, d'autres sont nettement hétérodoxes et même séditieux. Trouvé aux mains de Juifs, écrit par des Juifs, le manuscrit ne pouvait même pas être brûlé à moitié: après un simple passage par le feu, qui n'a fait que roussir légèrement le bas des pages, le rouleau appelé „Manuel de Discipline" a dû finir dans une *ghénizah*.

VI) *Les Annexes à la Règle.* — Tous les arguments avancés [1]), pour prouver que ces deux pages faisaient suite au rouleau précédent, sont peu convaincants. On peut même mettre sérieusement en doute que cette feuille de cuir ait été trouvée simplement roulée autour du Manuel de Discipline; mais cette question est, somme toute, assez secondaire. Le fait est que les deux pages faisaient partie d'un rouleau, qu'une feuille a été détachée au début (les trous d'aiguille sont nettement visibles) et qu'une autre feuille a été découpée à la fin (la couture a été en partie conservée). Comme il est impossible d'attribuer ces méfaits aux „rats" [2]), et comme d'autre part il est impossible de rendre les effets du temps responsables de la perte de tout un manuscrit dont deux pages du milieu seules auraient miraculeusement échappé à la destruction totale, une seule explication nous reste: les deux pages retrouvées ont dû être portées à la grotte à l'état de „fragment".

Nous ne saurons probablement jamais ce que contenaient les autres pages de ce manuscrit. Nous pouvons supposer qu'elles étaient nettement subversives et, probablement, d'une autre main qu'on avait lieu de supposer schismatique; elles ont dû être brûlées, si tel était le cas. Nous pouvons aussi supposer que le reste du manuscrit était conforme aux vues des rabbins censeurs et qu'il a été laissé à ses détenteurs. Toujours est-il que les deux pages isolées,

---

[1]) D. Barthelemy and J. T. Milik, *Qumran Cave I*, Oxford, 1955, p. 107 et Pl. XXIII-XXIV.

[2]) On peut s'étonner que des rats, — s'il y en avait dans la région — ne soient pas venus à bout de quelques pages de cuir en l'espace de deux millénaires.

qui ont été retrouvées, sont franchement hétérodoxes et que leur place est dans une *ghénizah* [1]).

VII) *Les hymnes d'Actions de Grâce.* — De nombreuses photographies [2]) nous montrent l'état dans lequel ce manuscrit a été retrouvé et quelques phases de son déroulement. Pour commencer, ce n'est pas *un* rouleau, fait de feuilles de cuir cousues bout à bout, qui a été découvert, mais *deux* ballots bien distincts. Au déroulement, le premier ballot a livré d'abord une feuille de quatre pages, dont la fin apparut en premier. A l'intérieur, on a trouvé deux feuilles roulées ensemble, l'une sur l'autre, cette fois à l'endroit. Mais, la feuille extérieure était déchirée en deux et c'est la deuxième moitié (de gauche) qui se trouvait au début. Sur la feuille intérieure, la moitié de l'avant dernière colonne et la dernière colonne étaient d'une autre écriture. Incontestablement, ces feuilles avaient été autrefois cousues ensemble pour former un rouleau: on retrouve par endroits les trous d'aiguille. C'est donc un rouleau *déchiré* qui a été porté à la grotte; mais ce n'est pas la seule mutilation que le manuscrit ait subi. Au vu des photographies, on a nettement l'impression que ces feuilles ont été aussi passées au feu et, de plus, transpercées par un fer rougi.

L'état du deuxième ballot est encore plus significatif: une feuille de la main du premier scribe, — donc détachée du début ou du milieu du rouleau, — a servi à emballer une quantité de fragments mis en boule. Quelques-uns de ceux-ci sont de la main du premier scribe, d'autres sont de celle du second, d'autres encore proviennent de manuscrits entièrement différents.

Ces mutilations ne sont pas accidentelles: elles ont été faites avant le dépôt des deux ballots dans la grotte et, à la lecture des fragments conservés — nettement hétérodoxes — on peut facilement imaginer que les pages détruites devaient être jugées bien plus dangereuses. Il ne nous appartient pas de discuter ici les raisons qui ont pu amener les censeurs à différencier dans ce livre certaines pages des autres, pourquoi les unes furent déchirées en menus morceaux et les autres simplement mises en boule. Les fragments conservés permettent de présumer que ce manuscrit également était un rouleau composite, recueil d'éléments pris aux sources schismatiques les

---

[1]) Nous n'avons pas à entrer ici dans l'analyse du *contenu* de ces pages qui, avec la meilleure volonté, ne peuvent être appelées une „Annexe à la Règle des Esséniens".

[2]) E. L. Sukenik, *op. cit.*, fig. 14-17, 22-25 et Pl. 35-58.

plus diverses [1]). C'est seulement dans une *ghénizah* qu'on peut s'attendre à retrouver un livre de ce genre, et dans un tel état.

VIII) *Les autres fragments.* — Si l'on ne connaissait les manuscrits précédents, on aurait pu parler du „hasard des fouilles", des „effets du temps" et même de l'appétit des rongeurs (?) pour expliquer l'état des nombreux fragments découverts dans la grotte I de Qumrân. Sans parler du fragment de rouleau, retrouvé enveloppé dans un tissu de lin et dont nous ne saurons jamais rien [2]), on peut se demander si les divers débris de livres bibliques et non bibliques proviennent de manuscrits entiers ou de quelques pages isolées et volontairement déchirées. Pourquoi retrouve-t-on tant de fragments d'un chapitre et rien des autres chapitres du même Livre? Pourquoi les débris retrouvés se situent-ils si régulièrement par rapport à un texte connu? Faut-il supposer que des rongeurs ont dévoré tout un Psautier et n'ont laissé subsister que 9 fragments du Ps. xliv? Qu'ils ont détruit presque tout le Livre des Juges, à l'exception d'une foule de fragments du Ch. ix? Un groupe de fragments provenant de trois colonnes successives du IIè Livre de Samuël (xx 6-10; xxi 16-18; xxiii 9-12) a été retrouvé „sous la forme d'une bande roulée, écrasée, repliée et rongée" [3]). Dans ce cas, tout au moins, on ne saurait accuser les effets du temps ni les „rats". Une boulette de ce genre, on s'attend à la trouver au rebut, dans une *ghénizah*, mais non dans une cachette où une bibliothèque a été mise à l'abri dans l'espoir d'être un jour retrouvée intacte. En somme, toutes les théories de la bibliothèque enfouie tendent à prouver que des rongeurs éclectiques ont dévoré en entier certains livres canoniques, ne laissant subsister que des fragments de certains chapitres, et qu'ils ont délibérément dédaigné deux exemplaires du Livre d'Isaïe; qu'ils se sont servi du couteau pour détacher certaines pages de quelques manuscrits et du feu pour brûler à moitié certaines autres; que l'humidité (?) a attaqué certains livres au point de les agglomérer en une masse informe et qu'elle a épargné d'autres rouleaux placés dans les mêmes conditions!

Une fouille archéologique est un évènement unique: l'état des lieux avant le premier coup de pioche ne se retrouvera plus jamais

---

[1]) Nous supposons que ce rouleau a dû servir d'aide-mémoire aux rédacteurs du VIè Livre d'Esdras; les arguments à l'appui de cette théorie seront publiés séparément.

[2]) D. Barthelemy and J. T. Milik, *op. cit.*, Pl. I, 8-10.

[3]) *Id.*, Pl. XI, 7. 2-8 et p. 64.

et, de ce fait, la responsabilité des fouilleurs est lourdement engagée envers l'avenir. La responsabilité des savants est la même quand il s'agit du déroulement d'un manuscrit: la conscience professionnelle les oblige à montrer l'état dans lequel le rouleau a été trouvé, à faire connaître par des notes et des photographies tous les stades successifs de son déroulement. Une simple affirmation ne satisfait pas toujours, surtout quand on veut prouver que les manuscrits retrouvés formaient une bibliothèque cohérente. Dans le cas de Qumrân I, il nous a paru important de signaler que *tous* les manuscrits ou fragments de manuscrits provenant de la grotte avaient été déchirés, à moitié brûlés ou rendus autrement inutilisables avant d'avoir été déposés dans ce qui ne peut avoir été qu'une *ghénizah*.

On a trop négligé de prendre en considération l'état des manuscrits de la mer Morte quand on a édifié les théories sur les hypothétiques Esséniens et sur leur couvent retrouvé [1]), sur la Règle de leur ordre qu'on veut reconstituer à partir des interpolations contradictoires dans l'œuvre de Flavius Josèphe, des rêveries de Philon sur le monachisme égyptien, des élucubrations fantaisistes de Pline l'Ancien, de documents karaïtes médiévaux et d'un aide-mémoire composite trouvé dans la grotte de Qumrân I [2]). A présent le mal

---

[1]) Rappelons, une fois de plus, que le site de Qumrân est avant tout un cimetière, auquel sont rattachés quelques bâtiments et citernes, séparés des tombes par un mur. Il est certain que les bâtiments sont fonction de la nécropole et non que le cimetière fut édifié près de constructions déjà en usage. Cette disposition n'est pas nouvelle: on la retrouve dans les cimetières chrétiens des premiers siècles en Italie et en Afrique; elle existe au cimetière à ciel ouvert de Calliste à Rome; elle est reproduite en plan sur la fameuse plaque de marbre d'Urbino. Ces cimetières chrétiens, appelés *areae*, remontent probablement à un prototype; mais il ne nous appartient pas de chercher ici des rapprochements trop poussés avec la nécropole et les bâtiments de Khirbet Qumrân. — Rappelons encore que les *areae* chrétiennes des premiers siècles comportaient des locaux pour les gardiens, les fossoyeurs, etc., que les chrétiens s'y réunissaient parfois, avant la paix de l'Eglise. Rappelons aussi que des agapes funéraires se déroulaient dans les *cellae* et que cette pratique ne fut interdite qu'au IVè s. Les *mensae* étaient parfois des sarcophages ou des tables affectant la forme de sarcophages. Il sera utile d'y penser quand on voudra interpréter les os de quartiers de viandes grillées ou bouillies, retrouvés dans des sortes de jarres-poubelles à Khirbet Qumrân.

[2]) Avant de parler des coutumes esséniennes, il peut être utile de relever ce qui, à travers la satire païenne insérée dans la Guerre des Juifs de Fl. Josèphe, transparaît quand même comme simplement juif. Plusieurs de ces coutumes, ont été reprises par les chrétiens des premiers siècles. Puisqu' elle n'a jamais été citée dans ce rapport, — du moins à notre connaissance, — nous reproduisons ici un passage typique de la fameuse lettre de Pline le Jeune à Trajan, que Tertullien analyse dans l'*Apologeticum*, ch. 2 (vers l'an 200):

„ . . . Or ils affirment que toute leur faute ou toute leur erreur s'était bornée

est fait. La littérature populaire, la presse quotidienne et les périodiques à grande diffusion se sont emparés du roman échafaudé autour des Esséniens de Qumrân et de *leur* Maître de Justice [1]); déjà il semble trop tard pour faire entendre la voix de la raison et surtout bien difficile de proclamer la vérité.

P.S. — Après la correction des épreuves, nous recevons le rapport préliminaire sur le dernier manuscrit provenant de la grotte I de Qumrân (N. AVIGAD and Y. YADIN, *A Genesis Apocryphon*, Jerusalem, 1956). Incontestablement, ce rouleau a souffert des atteintes du temps; écrit à l'aide d'une encre, dont la composition n'est sûrement pas celle qui a servi aux autres manuscrits, tout un côté exposé à certaines influences chimiques (?) a été littéralement décomposé. Le Livre même, un „apocryphe" par excellence, ne peut se retrouver que dans une *ghénizah*. Mais il y a plus? Le rouleau a été trouvé enroulé à l'endroit; il n'est donc pas possible de dire combien de pages du début ont été perdues. Par contre, la fin de rouleau, qui s'arrête au milieu d'une phrase, preuve qu'une feuille de cuir au moins a été détachée au couteau: la couture est presque entièrement conservée. Même si l'on admet qu'une feuille blanche (dont la nature n'a pas encore été déterminée) a été insérée au bas des p. X-XV dans un but de protection, il n'en reste pas moins que le rouleau a été volontairement mutilé avant d'être porté à la grotte et, habituellement, on n'agit pas ainsi avec des livres qu'on veut préserver.

à se réunir habituellement, à des jours fixés, avant le lever du soleil pour chanter entre eux, alternativement, un hymne à Christ comme à un dieu et pour s'engager par serment non à tel ou tel crime, mais à ne point commettre de vols, de brigandages, d'adultères, à ne pas manquer à la foi jurée, à ne pas nier un dépôt réclamé; cela fait, ils avaient coutume de se retirer, puis de se réunir à nouveau pour prendre ensemble un repas, mais un repas ordinaire et parfaitement innocent; que cela même ils avaient cessé de le faire depuis l'édit par lequel, conformément à vos ordres, j'avais interdit les hétairies". (Trad. RENAN, *Les Evangiles*, p. 476 ss.).

Ceux dont il est question dans cette lettre ne sont pas des Esséniens, ni des moines, mais de simples chrétiens de Bithynie qui vivaient comme tous les juifs de la diaspora grecque; c'est leur genre de vie que saint Hippolyte a décrit dans ses *Philosophoumena*, et c'est de ce texte que l'interpolateur de Fl. Josèphe s'est inspiré pour sa satire sur les Juifs Esséniens.

[1]) V. en dernier lieu: *Jours de France*, 93 (25 août 1956); *Fémina-Illustration*, 28 (septembre 1956); *Plaisir de France*, 218 (décembre 1956); *L'Express*, 293 (février 1957); etc.

DAS PROBLEM DER DIALEKTMISCHUNG IN DEN HEBRÄISCHEN TEXTEN VON CHIRBET QUMRAN [1])

VON

RUDOLF MEYER

Jena

Leonhard Rost zum sechzigsten Geburtstage

Die gegenwärtige Forschung auf dem Gebiete der Hebraistik ist durch zwei Merkmale gekennzeichnet: Einerseits vermittelt eine Fülle von neuerschlossenem Material uns heute Einblicke in die Geschichte der hebräischen Sprache, wie man sie noch vor wenigen Jahrzehnten für unmöglich gehalten hätte; [2]) andererseits aber sind mit diesen Neuentdeckungen Probleme aufgetaucht, die das bisherige Bild vom Hebräischen wesentlich komplizieren. [3]) Zu diesen Problemen gehört unter anderem die durch die Funde von Chirbet Qumran aufgeworfene Frage einer Dialektmischung im Hebräischen auf einer verhältnismässig späten Stufe der geschichtlichen Entwicklung.

Bereits kurz nach dem Bekanntwerden der ersten Textproben von Qumran stellte man mit Hilfe der vor allem in dem zweiten Teile von 1 Q Js[a] begegnenden, stark ausgeprägten linearen Vokalisation [4]) — der sogenannten Pleneschreibung — fest, dass sich in Qumran eine Reihe von ausgesprochen altertümlichen Formen belegen lassen; [5]) und zwar handelt es sich hierbei einesteils um Bildungen,

---

[1]) Vorliegender Aufsatz gibt ein durch Anmerkungen ergänztes Referat wieder, das auf dem zweiten Kongress der International Organisation of Old Testament Scholars am 28. August 1956 unter dem Titel „Zum Problem einer historischen Grammatik der hebräischen Sprache" in Strassburg gehalten wurde.

[2]) Vgl. hierzu Beer-Meyer, *Hebräische Grammatik* I, Berlin 1952, § 5.

[3]) Vgl. R. Meyer, „Probleme der hebräischen Grammatik", *ZAW* 63 (1951), S. 221-235; derselbe, „Zur Geschichte des hebräischen Verbums", *VT* 3 (1953), S. 225-235.

[4]) Zur Geschichte der Vokalisation im Hebräischen vgl. Cross-Freedman, *Early Hebrew Orthography*, New Haven 1952; R. Meyer, „Die Bedeutung der linearen Vokalisation für die hebräische Sprachgeschichte", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Leipzig* 3 (1953/54), S. 85-94 = Festschrift A. Alt, S. 67-76.

[5]) P. Kahle, „Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften 1," *ThLZ* 74 (1949), Sp. 91-94; derselbe, *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle*, Stuttgart 1951, S. 40 ff.

die in der traditionell gewordenen Sprachgestalt des Hebräischen überhaupt nicht vorkommen, andernteils um solche Formen, die zwar im masoretischen Texte noch erkennbar sind, deren ursprüngliche Gestalt aber durch den Aussprachehinweis des Qere ungültig gemacht worden ist, so dass sie nunmehr dem tiberischen Normalgefüge eingegliedert sind.

Seit diesen ersten Beobachtungen hat sich im Rahmen der laufenden Veröffentlichung der Qumran-Texte gezeigt, dass altertümliche Formen teils mehr, teils weniger häufig aus dem Schriftbild der verschiedenen, bisher bekanntgewordenen Texte zu erkennen sind, wobei besonders betont werden muss, dass hierbei kein prinzipieller Unterschied zwischen biblischen und ausserbiblischen, literarisch alten und jungen Schriften festzustellen ist. [1]) Ausserdem aber hat es den Anschein, als ob die altertümlichen Formen ziemlich unregelmässig über die einzelnen Schriftrollen verteilt sind. [2]) Damit aber erhebt sich die meines Erachtens noch nicht beantwortete Frage, wie das Vorhandensein derartiger Formen zu erklären ist.

Die einfachste Erklärung dieses Tatbestandes besteht darin, dass man annimmt, die volle Schreibweise etwa von *'tmh* = *'tma* „ihr" entspräche einer durchgängigen Aussprache *'attimā*, wie wir sie aus dem Samaritanischen kennen, so dass tatsächlich auf der Stufe von Qumran kein Unterschied bestände zwischen der vokalisierten Form *'tma* und deren „defektiv" geschriebenem Gegenstück *'tm*. Träfe diese Vermutung, wie sie zum Beispiel E. L. Sukenik vertritt, [3])

---

[1]) Als Beispiel sei das apokryphe „Buch der Geheimnisse", 1 Q Myst, Kolumne I, angeführt, wo sich folgende Vollformen finden: *ʿljhmh* = *ʿalēhimmā* „über euch", *npšmh* = *nafšāmā* „ihr Leben", *lkmh* = *lakimmā* „euch" (daneben *lkm*, wozu tiberisch *lāḵaem* zu vergleichen ist), *'jnmh* = *'ēnahimmā* „sie sind nicht", *kwlmh* = *kullāmā* „sie alle". Besondere Beachtung verdient die „samaritanische" Form *jʿwšqnw* = *jaʿušaqennū* „er bedrückt ihn". Bildungen dieser Art, wie sie auch sonst zuweilen in den 1 Q-Texten begegnen, entsprechen genau samaritanischem *jaʾukel* (tiberisch *jōḵal*) „er isst". Eine entsprechende Form liegt auch in tiberischem *tᵉʾēbᵃbū* „ihr liebt" (Prv. i 22) vor; vgl. Beer-Meyer, *Hebräische Grammatik* II, Berlin 1955, § 77, 2a. Zu 1Q Myst vgl. Barthélemy-Milik, *Discoveries in the Judaean Desert* I: Qumran Cave I, Oxford 1955, S. 102-107 (= 1Q 27).

[2]) Dies zeigt sich etwa an 1Q Jsᵃ: Die zweite Hälfte dieser Rolle (Js. xxxiv-lxvi) weist — freilich nicht ausschliesslich — die in Rede stehenden Vollformen auf; der erste Teil dagegen (Js. i-xxxiii) enthält hiervon relativ wenig. Einen reinen Typus in dem einen oder anderen Sinne hat aber weder die Vorlage zu Js. i-xxxiii noch diejenige zu Js. xxxiv-lxvi dargestellt.

[3]) E. L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*. Jerusalem 1955, S. 31.

zu, dann ergäbe sich in der Tat die Möglichkeit, die Sprachstufe von Qumran ohne Schwierigkeiten historisch-genetisch in die Entwicklungslinie des Hebräischen einzuordnen.

Nun ist es gewiss richtig, dass die zum Teil neuentdeckten und durchaus altertümlichen Formen von Qumran unsere bisherige Vorstellung von der Entwicklung des Hebräischen nicht nur ergänzen, sondern auch korrigieren, [1]) so dass auf die vormasoretische Stufe des Hebräischen ganz neues Licht fällt.

Einige Beispiele mögen diesen Sachverhalt erläutern. So sind die Qumran-Formen *hwʾh* = *hūʾā* „er" und *hjʾh* = *hīʾā* „sie" ohne Zweifel die unmittelbaren Vorgänger der traditionell geläufigen Formen *hū* und *hī*; auch stehen sie dem westsemitischen Grundtypus **huwa* und **hija*, wie er noch im Ugaritischen, aber auch im wesentlich jüngeren Arabisch [2]) begegnet, ausserordentlich nahe. Gleiches gilt von der Feminin-Form *ʾtj* = *ʾattī* „du", die einerseits ugaritischem *t* = **ʾatti* (<**ʾanti* — so im Arabischen) entspricht, andererseits zwar noch im masoretischen Konsonantentext sporadisch erhalten ist, aber durch die tiberische Aussprachenormierung zu Gunsten von *ʾatt* ungültig gemacht wurde. [3]) Ebenso verhält es sich im Rahmen der Afformativkonjugation mit der zweiten Person des Femininums im Singular *qṭltj* = *qṭlti* beziehungsweise *qaṭaltī* sowie des Maskulinums im Plural *qṭltmh* = *qṭltma*, ausgesprochen *qaṭaltimmā*, die beide zum ältesten Bestand des Hebräischen gehören [4]) und heute noch im Samaritanischen nachweisbar sind, [5]) während die tiberische Aussprachеüberlieferung nur noch die Formen *qāṭalt* und *qᵉṭaltaem* bietet. Nimmt man hierzu aus dem Bereiche der Syntax etwa die häufige Verwendung des Indikativs der Präformativkonjugation [6]) und des alten Energicus [7]) als Erzählungsmodi, so liegt damit in der Tat ein Material vor, das zur Konstruktion einer einheitlichen und altertümlichen vormasoretischen Sprachstufe reizen könnte.

---

[1]) Vgl. hierzu etwa *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Leipzig* 3, S. 92 f.

[2]) Mit O. Rössler, „Verbalbau und Verbalflexion in den semitohamitischen Sprachen", *ZDMG* 100 (1951), S. 461-516, ist das Arabische samt dem Aramäischen im Gegensatz zum Altkanaanäischen unter den jungwestsemitischen Sprachtypus zu rechnen.

[3]) Beer-Meyer I, § 30, 2b.

[4]) Ebenda II, § 64.

[5]) Vgl. F. Diening, *Das Hebräische bei den Samaritanern*, Stuttgart 1938, S. 22.

[6]) Vgl. Beer-Meyer II, § 100, 2d.

[7]) Ebenda, § 63, 5.

Gleichwohl würde eine solche Konstruktion dem Sachverhalt nicht gerecht; denn wir haben verschiedene Anzeichen dafür, dass — aufs Ganze des Qumran-Befundes gesehen — nicht von vornherein angenommen werden kann, dass zum Beispiel *'tmh* und *'tm* gleichmässig als *'attimmā* ausgesprochen werden müssten, wie E. L. Sukenik meint. Um hierfür einen Beleg zu nennen, sei auf die unterschiedliche Schriftgestalt des Suffixes der dritten Person des Maskulinums im Plural hingewiesen. Dieses Suffix erscheint in vierfacher Gestalt: a) *-hmh* = *-hma*; b) *-mh* = *-ma*; c) *-m*; d) *-wm* = *-om*. Die volle Aussprache würde lauten: a) *-hma* = *-himmā*; b) *-ma* = *ammā* oder *-āmā*; c) *-m* = *-ām*; d) *-wm* = *-ōm*. Selbst wenn man annehmen wollte, dass die Formen b) *-ma* und c) *-m* noch gleichmässig mit Endvokal ausgesprochen worden seien, so zeigen doch die beiden anderen Bildungen deutlich, dass man mit der Annahme, die Aussprache des Hebräischen von Qumran sei einheitlich gewesen, nicht auskommt. Gewiss lassen sich in dem vorliegenden Falle sämtliche Formen sprachgeschichtlich auf eine Linie bringen, [1]) entscheidend aber ist, dass sie sich gleichzeitig nebeneinander nachweisen lassen. [2]) Dementsprechend habe ich wiederholt darauf hingewiesen, dass das Hebräische von Qumran keineswegs über eine einheitliche Aussprachetradition verfügt, sondern dass hier offenbar verschiedene Aussprachеformen zusammengeflossen sind und unausgeglichen nebeneinander stehen. [3]) Die Beobachtungen, die sich im Bereiche der Formenlehre machen lassen, werden durch eine interessante Erscheinung auf dem Gebiete der Lautlehre ergänzt, die den *a/o*-Vokalismus betrifft. [4]) Bekanntlich handelt es sich hierbei um ein Problem, das sowohl im kanaanäisch-hebräischen wie im aramäisch-syrischen Bereiche eine bedeutsame Rolle spielt. [5]) Für das Hebräische lautete die entsprechende Regel bisher folgendermassen: [6]) Alle *a*-Laute, die vom altkanaanäischen Lautwandel zu *o* nicht

---

[1]) Es ergibt sich dann die genetische Linie *-ahimmā* > *-ammā* > *-āmā* > *-ām* > *-ōm* (tiberisch *-ŏ̊m*).

[2]) Vgl. ‚*Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Leipzig*' 3, S. 93.

[3]) Ebenda S. 94.

[4]) Zum Folgenden vgl. meinen demnächst in der Festschrift für J. Leipoldt, Leipzig 1957, erscheinenden Aufsatz: „Bemerkungen zu den hebräischen Aussprachetraditionen von Chirbet Qumran".

[5]) Vgl. für das Syrische etwa Th. Nöldeke, *Kurzgefasste Syrische Grammatik*, Leipzig 1880, § 44; C. Brockelmann, *Syrische Grammatik*[5], Leipzig 1938; zum Ganzen P. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu biblique*[2], Rom 1947, § 6k.

[6]) Vgl. Bauer-Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache* I, Halle 1922, § 14 j-p; Beer-Meyer I, § 23, 1a.

betroffen wurden, blieben als solche bis in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte hinein erhalten. Erst in der Zeit etwa des Hieronymus († 420) sind die langen *a*-Laute in dem Bereiche des palästinischen Judentums in *å* übergegangen, während die Samaritaner und die Juden Babyloniens die alte Aussprache beibehielten.

Es spricht nun sehr viel dafür, dass obige Regel zusammen mit der dahinter stehenden entwicklungsgeschichtlichen Vorstellung ihre Gültigkeit verloren hat. Schon das bisher bekannte Material deckte sich mit der Annahme eines eigentlichen Lautwandels in nachchristlicher Zeit nur sehr schlecht. Dies ergibt sich nämlich bei näherem Zusehen einerseits daraus, dass im masoretischen Konsonantentext und — von dessen linearer Vokalisation abhängig — in der tiberischen Punktation einzelne Wörter unterschiedlich vokalisiert sind; beispielsweise stehen *širjůn* und *širjōn* „Panzer" oder *mišqůl* und *mišqōl* „Gewicht" nebeneinander, [1]) wobei die Tiberier für altes *ā* jeweils Qameṣ setzen. Andererseits aber weist das Mischzeichen Qameṣ, das man gewöhnlich mit *å* umschreibt, darauf hin, dass die Tiberier sich offenbar bemüht haben, zwischen dem zeitgenössischen Nebeneinander von *a* und *o* auszugleichen, wobei sie sich in der Regel für den offenbar in der galiläischen Synagoge herrschenden *o*-Vokalismus entschieden, ohne allerdings die *a*-Tradition ganz auszuschalten. [2])

Vollends unwahrscheinlich aber wird nunmehr die Annahme eines Wandels von *a* zu *o* in nachchristlicher Zeit durch den Aussprachebefund von Chirbet Qumran. Denn hier zeigt sich mit aller Deutlichkeit, dass in Texten, die ohne Zweifel vorchristliche Aussprachetraditionen zur Voraussetzung haben, bei gleichen Formen und in gleichen Silben *a* und *o* konkurrierend nebeneinander stehen können. [3]) Damit ist nach meinem Dafürhalten bewiesen, dass es

---

[1]) Die Formen sind wie folgt belegt: *širjůn* Js. lix 17 (so auch 1Q Js[a] *śrjn*), 1. R. xxii 34, 2 Chr. xviii 33; *širjōn* 1. S. xvii 5. 38. Die Plurale bilden nur *o*-Formen: *širjōnōṯ* 2. Chr. xxvi 14; *širjōnīm* Neh. iv 10.—*mišqōl* Ez. iv 10 (Hapaxlegomenon), sonst regelmässig *mišqůl*. Vgl. ferner *mišqōlaeṯ* „Senkblei" in 2. R. xxi 13, pausal jedoch *mišqůlaeṯ* (so auch 1Q Js[a] *mšqlt*) in Js. xxviii 17.

[2]) Vgl. hierzu besonders Jes. viii 6, wo 1Q Js[a] *ʾwṯ* = *leʾōṯ* für pausales *leʾāṯ* „sanft" mit wahrscheinlich langem Pataḥ in der tiberischen Überlieferung bietet.

[3]) Vgl. hierzu etwa das Nomen *bāmā* „Höhenheiligtum" in 1Q Js[a]. Von dem fünfmaligen Vorkommen dieser Wurzel seien als charakteristisch erwähnt Js. xiv 14; lviii 14: *bwmtj* = *bōmotē* (Status constructus Pluralis), tiberisch *bůmºṯē*, und Js. xv 2: *hb*[ʾ]*mwt* = *habb*[*ā*]*mōt* mit nachträglich übergeschriebenem Alef als Vokalbuchstaben. Es stehen also *bāmā* und *bōmā* regellos nebeneinander.

in der Zeit der Kirchenväter keinen entwicklungsgeschichtlich zu verstehenden Vokalwandel mehr gegeben hat, sondern dass man statt dessen mit einem Jahrhunderte währenden Neben- und Ineinander von zwei verschiedenen Aussprachetraditionen zu rechnen hat, die beide weit in vorchristliche Zeit zurückreichen.

Dieses Nebeneinander im Bereiche des *a/o*-Vokalismus entspricht genau dem, was wir oben hinsichtlich der morphologischen Uneinheitlichkeit des Hebräischen von Qumran glaubten feststellen zu müssen. Man wird also mit Fug und Recht sagen dürfen, dass in Qumran ein ausgesprochenes Dialektgemisch vorliegt, wobei nicht übersehen werden darf, dass dieses Gemisch auch im masoretischen Konsonantentext noch nachklingt und zugleich von hier aus bestätigt wird.

Damit aber taucht das Problem der Sprach- und Dialektmischung, das bekanntlich in der historischen Grammatik von H. Bauer und P. Leander eine grundlegende Rolle spielt, [1]) von neuem auf. H. Bauer wurde von der Frage nach der Sprachmischung im Hebräischen auf einer Frühstufe seiner Geschichte bewegt, und unbeschadet dessen, ob die von ihm vorgetragene Theorie heute noch anerkannt werden kann oder nicht, ist hier ein echtes Problem gesehen, das noch seiner endgültigen Lösung harrt. [2]) Daneben tritt nunmehr die Frage der Dialektmischung auf einer späten Stufe des Hebräischen, und zwar zu einer Zeit, wo dasselbe längst nicht mehr Volkssprache und Idiom des täglichen Lebens ist. [3]) Doch nicht nur hinsichtlich des historischen Aspekts unterscheidet sich die hier aufgeworfene Frage nach der Dialektmischung von derjenigen H. Bauers, sondern auch bezüglich der Quellenlage. [4]) Denn sachlich bietet Chirbet Qumran objektives Quellenmaterial, das mehr taugt als noch so

---

[1]) Vgl. Bauer-Leander, § 2.

[2]) Meines Erachtens ist die von H. Bauer vertretene Mischsprachen-Theorie in Bezug auf das Hebräische in der bisher vorliegenden Form nicht zu halten. Wohl aber wird man mit verschiedenen Schichten im Hebräischen zu rechnen haben, die vom Altkanaanäischen über die amurritische Stufe bis zur israelitischen Form des Hebräischen führen; vgl. hierzu meinen demnächst erscheinenden Artikel „Sprache und Schriftzeichen des Alten Testaments" in K. Galling, *Religion in Geschichte und Gegenwart*[3], Band I, Tübingen 1956 ff.

[3]) Anders, doch schwerlich mit Recht, neuerdings im Anschluss an M. H. Segal, *A Mishnaic Hebrew Grammar*, Oxford 1927, H. Birkeland, *The Language of Jesus*, Oslo 1954, passim.

[4]) Entscheidend ist vor allem, dass Chirbet Qumran vulgäre Texte bietet, die noch vor jeder, wie auch immer gearteten masoretischen Bearbeitung stehen.

geistvolle sprachtheoretische Erwägungen, die der historischen Darstellung einer Sprache oft mehr schaden als nützen.

Schwierig ist freilich auch jetzt die Beantwortung der Frage, wie das eigenartige Dialektgemisch von Qumran zustande gekommen ist, das keineswegs eine Eigentümlichkeit der Gemeinde von Qumran darstellt, sondern das, wie bereits angedeutet wurde, noch lange nachwirkt und damit seine allgemeine Verbreitung beweist. Gleichwohl scheint eine Lösung des Problems nicht völlig ausgeschlossen zu sein. Geht man nämlich zunächst von dem konkurrierenden Nebeneinander einer helleren (*a*) und einer dunkleren (*o*) Aussprache jener *a*-Laute aus, die von dem kanaanäischen Lautwandel nicht oder nicht mehr betroffen worden sind, so liegt die Annahme nahe, dass beide Ausspracheformen ursprünglich einmal, das heisst natürlich in der Zeit, als das Hebräische noch die Alltagssprache des Volkes Israel war, auf mehr oder weniger fest begrenzte Dialekträume verteilt gewesen sind.

Die Anschauung von einer derartig räumlich begrenzten Ausspracheüberlieferung vermittelt noch heute der samaritanische Restdialekt des Hebräischen in Mittelpalästina.

Des weiteren liegt die Vermutung nahe, dass von den einst vorhandenen Dialektbereichen der eine sich durch konservative Tendenzen auszeichnete und somit alte und volle Formen beibehielt, während in einem anderen Raume drucklose Auslautvokale, gleichgültig ob kurz oder lang, abgestossen wurden und sich auf diese Weise ein Prozess fortsetzte, der bereits um die Wende des zweiten zum ersten Jahrtausend v. Chr. beispielsweise zum Verlust der Kasusendungen geführt hatte. Konservierung altertümlicher Formen in örtlicher Begrenzung kann man teilweise ebenfalls noch im Samaritanischen beobachten.

Dialektmischungen entstehen in der Regel dadurch, dass Träger verschiedener Ausspracheformen samt ihren Literaturerzeugnissen einander durchsetzen. [1]) Fragt man nun, ob sich nicht auch in der Geschichte des Volkes Israel Ansatzpunkte für eine derartige Bevölkerungsmischung in Verbindung mit Dialektkreuzungen finden lassen, so wird man unwillkürlich — ganz abgesehen von normaler

---

[1]) So gehört — um nur ein Beispiel aus der Literaturgeschichte des Alten Testaments zu nennen — Hosea mit seinen dialektischen Eigentümlichkeiten sicherlich nach Mittelpalästina. Die Tradition und Bearbeitung seines Nachlasses sowie die Ausgestaltung zu einem heilseschatologischen Prophetenbuch erfolgte jedoch im judäischen Süden in frühnachexilischer Zeit.

Fluktuation — auf den Untergang von Israel im Jahre 721 v. Chr. und Jerusalem-Juda im Jahre 587 v. Chr. verwiesen. Zerstörung des Staates, Deportation der Oberschicht oder eines Teiles derselben, Devastierung einzelner Gebiete und Grenzverrückung infolge Eingliederung in ein grösseres Provinzialsystem bedeutete in jedem Falle auch für einen Teil der einheimischen Bevölkerung weit über das normale Mass hinausgehende Bevölkerungsverschiebung und auch Vermischung. Besondere Bedeutung kommt hierbei dem Untergang der davididischen Monarchie zu; denn mit der Einnahme Jerusalems waren nicht nur die Grenzen des Reiches gefallen, sondern es hat den Anschein, dass bis tief in das 5. Jahrhundert hinein Juda und Jerusalem verwaltungsmässig Samaria unterstellt waren und auch späterhin eigentliche Grenzen nicht bestanden. [1]) Das bedeutete zweifelsohne eine stärkere Bevölkerungsauflockerung, die zu einer Dialektkreuzung führen konnte, wie sie in den Qumrantexten ihren Niederschlag gefunden hat.

Wie sich allerdings die ursprüngliche Verteilung der einzelnen Dialekte des Hebräischen darstellt und ob wir mit zwei oder mehreren Mundartzentren in Mittel- und Südpalästina zu rechnen haben, lässt sich nach der derzeitigen Lage des Quellenmaterials nicht mehr feststellen. Selbst wenn man annehmen will, dass im Raume um Sichem durch die Jahrhunderte hindurch sich ein hebräischer Dialekt erhalten hat, der durch eine helle Aussprache und durch archaische Formen gekennzeichnet ist — wie denn auch in diesem Bereiche sich die kanaanäisch-althebräische Schrift erhalten hat —, so wird man sich doch vor übereilter Schematisierung hüten müssen. So wissen wir zum Beispiel nicht, wie ursprünglich die sprachlichen Verhältnisse in Jerusalem und Juda gelagert waren. Wenn es sich so verhalten sollte, dass etwa in diesem Raume die Tendenz zur Elision der Auslautvokale geherrscht hat, dann bleibt immer noch die Frage offen, woher die dunklere Aussprache kommt. Geht man von dem *o*-Vokalismus der Tiberier über die Aussprache der Westsyrer zurück auf den Vokalismus der Phöniker, [2]) so wäre es durchaus denkbar, dass die dunklere Aussprache auf nordpalästinischem, insbesondere galiläischem Einfluss beruhen könnte. [3])

---

[1]) Vgl. M. Noth, *Geschichte Israels*[2], Göttingen 1954, S. 317; besonders A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israels* II, München 1953, S. 357 ff.

[2]) Vgl. J. Friedrich, *Phönizisch-punische Grammatik*, Rom 1951, § 78 ff.

[3]) Bedeutsam auch für die oben angestellten dialektgeographischen Vermutungen sind die territorialgeschichtlichen Erwägungen A. Alts inbezug auf das

Wenn wir also auch den Vorgang der Dialektkreuzung im einzelnen nicht mehr aufgliedern können, so lässt sich doch wohl soviel sagen, dass der Prozess als solcher nicht allzu lange vor dem Zeitpunkt zum Abschluss gekommen sein muss, an dem das Hebräische aus dem Alltagsleben durch das Aramäische verdrängt wurde. Denn das Hebräische hat offenbar nicht mehr Zeit und Kraft gehabt, um diese Kreuzung im Sinne eines mehr oder weniger organischen Ausgleichs zu überwinden, wie man dies von einer noch lebenskräftigen Umgangssprache erwarten sollte. So blieben die einzelnen Aussprachetraditionen in ihrem Neben- und Ineinander bestehen, bis schliesslich die verschiedenen masoretischen Versuche in nachchristlicher Zeit auf dem Wege des Auswahlprinzips und teilweise auch der Kompromissbildung zu einer Normierung führten, wie sie schliesslich in dem für die Tradition bestimmenden tiberischen System ihren Abschluss gefunden hat. [1])

Aufs Ganze der sprachlichen Entwicklung gesehen, stellt die Stufe von Qumran ein Durchgangsstadium dar. Bereits K. Elliger hat festgestellt, dass der Habakuk-Kommentar (1 QpHab) zur Wiedergabe des heiligen Textes keine besondere „kanonische" Schreibweise kennt. [2]) Wir können heute, wo bereits ein beträchtliches Material uns einen grösseren Überblick gestattet, noch weiter gehen und sagen, dass es in Qumran weder eine kanonische Schreibweise, noch eine kanonische Sprachgestalt, ja nicht einmal einen kanonischen, beziehungsweise allgemein verwendeten Schriftduktus gibt. Wer etwa die „Letzten Worte des Mose" (1 Q DM), eine Paraphrase zum Deuteronomium im Stile des Jubiläenbuches, die Regula communitatis (1 Q S) oder anonyme, hebräisch verfasste Prophetenworte auf ihren Stil untersucht und mit älteren biblischen Texten vergleicht, muss feststellen, dass die Schreiber von Qumran keinen Unterschied zwischen der „klassischen" heiligen Sprache und dem von ihnen selbst geschriebenen Idiom empfinden. [3]) Sie bemühen sich noch durchaus, im Stile des Deuteronomiums und der deuteronomistischen Literatur zu schreiben. Dem entspricht auf der anderen

---

Galiläa der hellenistisch-römischen Zeit; vgl. *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* II, S. 407-435.

[1]) *ZAW* 63, S. 232-235.

[2]) K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*, Tübingen 1953, S. 61.

[3]) Vgl. R. Meyer, „Der gegenwärtige Stand der Bearbeitung der Texte von Chirbet Qumran", *Forschungen und Fortschritte* 30, 1956, S. 307 f.

Seite, dass man kein kanonisiertes Alphabet kennt; denn noch stehen kanaanäisch-althebräischer und aramäisch-jüdischer Duktus nebeneinander.

Die Sonderstellung, die die Funde von Qumran in der Geschichte des Hebräischen einnehmen, wird einem deutlich, wenn man sich die veränderte Situation verhältnismässig kurze Zeit später vor Augen führt. Die Tannaiten des 2. Jahrhunderts n. Chr. machen einen scharfen Schnitt zwischen der Sprache der heiligen Schriften und dem von ihnen verwendeten Hebräisch, das wir heute als das Mittelhebräische der tannaitischen Literatur bezeichnen. [1]) Sie erkennen auch nur noch den aramäisch-jüdischen Duktus als die Schreibweise für die kanonischen Schriften an, [2]) und der von ihnen fixierte Text des Kanons weist eine Sprachgestalt auf, aus der, wie die Sekunda des Origines zeigt, die typisch samaritanischen Elemente nach Möglichkeit eliminiert sind. [3]) Damit aber wird der sprachgeschichtliche Wert der Qumran-Texte deutlich: Die Handschriften aus dem Südosten Judäas lassen uns etwas ahnen von dem Formenreichtum und der dialektischen Buntheit des Hebräischen zu einer Zeit, als das Hebräische noch Umgangssprache in Israel und Juda war, sie zeigen aber zugleich, dass es wissenschaftlich eine Unmöglichkeit ist, die tiberische Sprachgestalt des Hebräischen in einem unmittelbaren genetischen Zusammenhang mit dem Idiom etwa eines Hosea oder Jesaja sehen zu wollen. [4])

---

[1]) Vgl. z. B. pal. Nedarim VI, 39c (ed. KROTOSCHIN 1866) wo zwischen der „Sprache des Gesetzes" (*lᵉšōn tōrā̊*) und der „Sprache der Menschen" (*lᵉšōn bᵉnē ʾāḏām*) als dem mittelhebräischen Idiom der Mischna unterschieden wird.

[2]) Zur Kanonisierung des Duktus für die heiligen Schriften vgl. Mischna Jadajim iv 5, wonach nur die „assyrische", das heisst aramäisch-jüdische Quadratschrift „die Hände verunreinigt"; G. LYSOWSKY, Jadajim (= Die Mischna, Seder VI, 11; ed. K. H. RENGSTORF und L. ROST), Berlin 1956, S. 71 f.

[3]) Zur Beurteilung der Sekunda vgl. P. KAHLE, *Die Handschriften aus der Höhle*, S. 41 ff.

[4]) Dementsprechend scheint mir C. BROCKELMANN, *Handbuch der Orientalistik* (ed. B. SPULER), III, 1, Leiden 1953, S. 64, die Struktur des Hebräischen in der überlieferten Form zu einfach zu sehen, wenn er meint, die in der Synagoge tradierte Aussprache des Hebräischen fusse „gewiss auf der Aussprache der Jerusalemer Gemeinde".

THE DATE OF JOEL

BY

MARCO TREVES
New York

The Book of Joel [1]) consists of three parts. The first (Joel i 2-ii 17) is a beautiful poem which describes an invasion of locusts and exhorts the Jews to penitence. The second (Joel ii 18-27) is a poem similar to the first, but written shortly afterwards, when the call to penitence had been obeyed. It promises agricultural prosperity to make up for the damages inflicted by the locusts. The third (ii 28-iii 21), which is partly in verse and partly in prose, promises various blessings to the Jewish people and punishments to the foreign nations.

Most modern scholars agree that the invasion of locusts is to be understood literally and refers to an actual historical occurrence. The locusts are compared to lions (Joel i 6), horses (ii 4), warriors (ii 5, 7), and thieves (ii 9). It would be very strange if they were allegorical, for we should have similes within a simile, which would be awkward and confusing and would defeat the very purposes of allegory [2]). Moreover, the prophet tells us that he saw the calamity with his own eyes (Joel i 16).

Locusts can cause very grave disasters in the Near East. In a small agricultural nation, such as Judea was in the days of Joel, they can destroy the crops completely, bring starvation to men and animals, and result in catastrophes comparable to an inundation in the Netherlands, an earthquake in Japan, or an economic depression in the United States. Therefore the subject should not be considered beneath the dignity of prophecy, prayer, and religious rites. Indeed it was a doctrine of the Torah that a plague of locusts was a punish-

---

[1]) C. F. Henry T. Fowler "The Chronological Position of Joel among the Prophets", *JBL* XVI (1897) pp. 146-154; S. R. Driver, *The Books of Joel and Amos*, Cambridge, 1907; G. W. Wade, *The Books of the Prophets Micah Obadiah Joel and Jonah*, London, 1925; B. M. Pickering, "Joel" in the *Encyclopaedia Britannica*; R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, New York-London, 1941, pp. 573-576; A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris, 1950, pp. 762-767; A. D. Kapelrud, *Joel Studies*, Uppsala, 1948; L. Dennefeld, *Les problèmes du Livre de Joel*, Paris, 1926.

[2]) See G. G. Cameron "Joel" in J. Hastings' *Dictionary of the Bible*, New York, 1902, II, 673.

ment for transgressing God's commandments (Deut. xxviii 38; cf. also Exod. x 3-19 and Amos. iv 9 and vii 1-3), and that rain, peace and riddance of evil beasts were rewards for observing them (Levit. xxvi 3-6). And one of the chief purposes of the Temple was to provide a place for praying for rain and delivery from famine, pestilence, blight, mildew, locust, and caterpillar (1 Kings viii 35-40; 2 Chron vi 26-31, vii 12-14).

I see no reason for questioning the unity and integrity of the book. The poems appear to be by one author, the otherwise unknown Joel son of Pethuel mentioned in the first verse, and the prose section may be either by the same or by a contemporary editor.

I confess that I find nothing "eschatological" in the Book of Joel, unless we are to call eschatology any promise of deliverance to the unfortunate and of punishment to the guilty. Joel's "day of the Lord" is simply the day when the Lord chooses to intervene in human affairs to punish the wicked and deliver the oppressed. The same phrase is used by many other prophets [1]). As a matter of fact, I have serious doubts concerning the existence of eschatology among the Hebrews before the Maccabean age [2]).

The date of the book can be established by the following considerations:

1. The phrase "holy mountain" as a designation for Zion (Joel ii 1, iii 17) proves that the book is post-Deuteronomic. Before Josiah's reforms of 621 B.C. many mountains were holy and that phrase would have been ambiguous.

2. The Temple is open for Israelite worship and functions regularly, except for a shortage of offerings, which was caused by the famine (Joel i 9, 13, 14, 16, ii 17, iii 16, 17, 18, 21). This rules out the periods 586-515 and 167-164 B.C., when the Temple was either destroyed or used for pagan rites.

3. Joel addresses his prophecy to the inhabitants of Jerusalem and Judea (Joel ii 1, 15, 23, 32, iii 1, 6, 8, 16-21). His horizon is limited to the district in the immediate neighbourhood of the holy city. Yet he calls Judea not only "my land" (Joel i 6) but also "God's people", "his heritage", "his land" (ii 17, 18, 19, 26, iii 2, 16), and "Israel" (ii 27, iii 2, 16). This use of the word "Israel" as synonymous with

---

[1]) Amos, Isaiah, Zephaniah, Jeremiah, Ezekiel, the Deutero- and the Trito-Isaiah, Malachi, the Deutero-Zechariah. See the Concordances.

[2]) For a different opinion see W. W. Cannon "The Day of the Lord in Joel", *The Church Quart. Rev.*, CIII (London 1927), pp. 32-63.

"Judah" points to a date after the Northern Israelites had disappeared from history in 722 B.C.

4. The phrase "Bring back the captivity of Judah and Jerusalem" (Joel iii 1) [1]) and the remark that Israel is "scattered among the nations" (iii 2) prove that Joel wrote after 586 B.C.

5. "All the inhabitants of the land" are urged to assemble in the Temple (Joel i 14). This proves that the ancient numerous Israelite nation, with its populous capital, many cities, and twelve tribes, had dwindled to the small Judea of the Persian and Ptolemaic periods, a provincial town clustered around its Temple and surrounded by a few villages. The entire population could gather in the Temple.

6. The priests are regarded as the only authorities of the small community (Joel i 14, ii 16). They are addressed respectfully and urged to summon a solemn assembly. This rules out the period of the monarchy, when only the King had the right to summon the assembly (1 Kings viii 1, 2 Kings x 20, 2 Chron. v 2, vii 8-10, xxix 20). It rules out the period of the high-priests Jason and Menelaus (ca. 174-161 B.C.), who were unworthy men, hated by the pious. It rules out the Hasmonean period, when only the Hasmonean dictator or prince convened the senate and the assembly (1 Macc. v 16, xii 35, xiv 44).

7. The prophet Joel invites the various classes of the people to do penance: the priests, the elders, all the inhabitants of the land, the children, even nursing infants, the bridegroom and the bride. If this prophecy has been uttered in the monarchic period it would have been inexcusable not to mention the king and the royal family. Even if the king were a minor he should have taken precedence of the priests and could not be included among the anonymous infants. If the prophecy belonged to the Maccabean age the army and the Hasidim would have been mentioned. Therefore, we are left with the Persian and Greek periods. The Persian or Greek governor is not mentioned because (apart from other reasons) he was not expected to do penance with the Jews.

8. The mention of the wall of the city (Joel ii 7, 9) shows that Joel wrote after the wall had been rebuilt by Nehemiah (in 384 B.C. according to Torrey, in 445 B.C. according to most other scholars) [2]).

---

[1]) See Driver, *op. cit.*, p. 14.

[2]) Some commentators think the walls are walls of the houses. But the phrase "they shall climb up the wall like men of war" proves that the wall of the city is meant. Men of war do not climb up the walls of houses. Moreover, the word "wall" is in the singular. If houses were meant the plural would be used.

9. Joel has imitations and reminiscences of earlier prophets: "The peoples are in anguish; all faces are waxed pale" (Joel ii 6) comes from Nahum ii 10. "A day of darkness and gloominess, a day of clouds and thick darkness" (Joel ii 2) comes from Zephaniah i 15. "Bring back the captivity of Judah" (Joel iii 1) probably comes from Jeremiah xxx 3 or xxxi 23. The fountain issuing from the Temple and watering the valleys near the Dead Sea (Joel iii 18) comes from Ezek. xlvii 1-12. "Like the garden of Eden" (Joel ii 3) is a phrase borrowed from Ezek. xxxvi 35. Joel has also a few reminiscences of the Deutero-Isaiah, a prophet who flourished ca. 538 B.C. [1]) "I am the Lord, your God; and there is none else" (Joel ii 27) comes from Isaiah xlv 5, 6, 21 or xlvi 9. "Alas for the day! for the day of the Lord is at hand, and as destruction from the Almighty shall it come" (Joel i 15) combines Ezek. xxx 2-3 with Isaiah xiii 6. A careful examination of all these passages leaves no doubt as to the direction of the borrowings. The imitation is occasionally abridged or fits less naturally in the context than the original or is less smoothly deduced from the preceding verses [2]).

On the other hand, only some very late Old Testament books (Job, Obadiah, the more recent sections of the Book of Isaiah) have reminiscences of Joel.

10. The Jewish slaves are sold to the Grecians (Joel iii 6). Now it is possible that the Greeks of the classical age (which correponds to the Persian period of Jewish history) may have bought some Jewish slaves. But they must have been very few. None are mentioned by the Greek authors known to me. The Greeks had many other nearer sources of supply. It would be inexplicable why Joel should have mentioned just the Greeks among possible slave-buyers. After 332 B.C. the situation changes. Greek kings, noblemen, and rich men are settled all over the Near East. They owned hundreds of thousands of native slaves and were the principal customers of the traffic in human flesh [3]). If Joel wrote after 332 B.C. it is natural that he should name the Greeks as buyers of Jewish slaves [4]).

[1]) See Robert H. Kennett, *The Composition of the Book of Isaiah in the Light of History and Archaeology* (The British Accademy, The Schweich Lectures), London, 1910, p. 84.

[2]) See Driver, *op. cit.*, pp. 18-23. Joel ii 32, by the use of the phrase "as the Lord hath said" shows that he considered his source (Isaiah xxxvii 32) as inspired Scripture.

[3]) M. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford, 1941, p. 321.

[4]) On slave traffic in the Hellenistic period see Rostovtzeff, *op. cit.*, pp. 1258-

11. The chief sources of slave-supply in antiquity were war and piracy [1]). When a nation was defeated on the battlefield, or when a city was stormed, entire populations might be enslaved by the conquerors and sold to the traders. The pirates obtained slaves by raiding coastal towns and defenseless tribes. Now between 586 and 100 B.C. Judea was conquered by Cyrus in 538, by Alexander of Macedon in 332, by Nicanor, a general of Ptolemy the son of Lagus, in 320, by Antigonus Monophthalmus in 315, by Ptolemy in 312, by Antiochus the Great in 198, by Apollonius the Mysarch, a general of Antiochus Epiphanes, in 167, by Antiochus Eupator in 162, and by Antiochus Sidetes ca. 132 B.C. But none of these conquerors, except Ptolemy and Apollonius, are known to have reduced the Jews to slavery. Most of the others were noted for their humane conduct and in some cases were even venerated as liberators by Jewish tradition. Since Judea had no coastal towns exposed to piratical raids, and since Joel obviously did not flourish in the days of Apollonius, there is a strong likelihood that the enslaver was Ptolemy the son of Lagus, later called Soter.

12. "Jerusalem shall be holy and strangers shall never again pass through it" (Joel iii 17) implies that a foreign invasion has just taken place. The prophet exclaims: "Never again!" We have just listed the foreign invaders of Judea. We can rule out Cyrus, who was greeted as a liberator, and Alexander, who respected the holy city. The invader is doubtless Ptolemy Soter, who captured Jerusalem and ruled it harshly [2]).

13. The fact that the prophet says; "Never again!" and voices a hope for the punishment of foreign nations (Joel iii 2, 8, 12, 19, 21) and for the independence of Judea (Joel iii 8, 17) implies a period of unsettlement and confusion, such as was that of the wars of the Diadochi, when the uncertainty of the future fostered hopes of independence. During the long tranquil years of Persian and Ptolemaic rule the Jews, who were not badly treated, were generally loyal to their masters and had no thoughts of rebellion. Prayers for the Persian and Greek kings were regularly offered in the Temple. Indeed from the words of Joel iii 17 one might infer that after Ptolemy's conquest

---

1263; and V. Tscherikower "Palestine under the Ptolemies: a Contribution to the Study of the Zenon Papyri", *Mizraim* IV-V (New York, March-June 1937) pp. 16-20.

[1]) See L. Beauchet and V. Chapot "Servi", Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1906, IV, 1260-1280.

[2]) Josephus, *Jewish Antiquities*, XII. 1. 4.

the Greek troops had been withdrawn and the city was left temporarily ungarrisoned.

14. The chief objects of Joel's imprecations are Egypt and Edom (Joel iii 19). Now the Edomites were the neighbors of the Israelites and had many squabbles with them through the centuries, until John Hyrcanus converted them to Judaism and merged the two nations ca. 127 B.C. But Egypt from the battle of Carchemish (605 B.C.) to the death of Alexander (323 B.C.) was either a weak independent state or a province of the Persian and Macedonian empires. She was in no position to invade Palestine and "do violence to the people of Judah". Only under Ptolemy did Egypt become once again a great power and oppress the Judeans. As for the Phenicians and Philistines (Joel iii 4), they probably engaged in slave-traffic from the earliest times down to the Roman age. They provide us with no clue for a date. Remember how they came to Nicanor's camp in Emmaus in 165 B.C. hoping to buy Jewish captives at ninety for a talent (I Macc. iii 41, 2 Macc. viii 10-11, 34-36).

15. Egypt is accused of having done violence to the people of Judah and having shed innocent blood (Joel iii 19). This implies that it did not defeat a Jewish army in battle, but butchered a defenseless civil population. We can rule out the pre-exilic and the Maccabean periods when the Jews had an army. Ptolemy Soter seized Jerusalem on a Sabbath by a ruse and then showed his cruelty, so that Joel's phrase fits him perfectly.

16. The war predicted in Joel iii 9-11 is apparently a war between the Lord and foreign nations. Though the Jews have been the victims of the oppression, they play no part in their own liberation. There is no Jewish army. The battles of the Lord will be fought by armies of angels. This, too, proves that we are in the period 586-166 B.C., during which the Jews had no national army.

17. Incidentally, these armies of angels are a feature of later Judaism. The term "mighty ones" (Joel iii 11) is probably borrowed from the Deutero-Isaiah of the time of Cyrus (Isaiah xiii 3).

18. Bagoses, a general of Artaxerxes (either the Second, 404-359, or the Third, 359-338 B.C.) also enslaved many Jews. But he can be ruled out because: a) the oppressor denounced by Joel is Egypt, not Persia; b) Bagoses deported the Jewish offenders to Hyrcania, and did not sell them to the Greeks; c) after Bagoses' punitive measures the Persians remained the masters of the city and Joel's phrase "Never again" would be meaningless.

It appears that the cumulative weight of all this evidence is sufficient to prove that Joel flourished in the days of Ptolemy the son of Lagus, who ruled Egypt from 323 to 285 B.C., when the Northern tribes had disappeared, the Jews were scattered among the nations, the Temple was functioning, Mount Zion was the only holy mountain, the wall was standing, the priests ruled Jerusalem, the Jews had no armies, Egypt oppressed Judea, and the Greeks bought Jewish slaves.

The invasion of locusts cannot be used as a clue to the date, because such calamities were fairly frequent and were seldom mentioned by the historians.

According to Josephus (*Antiq.* xii 7, 26, 29) Ptolemy I called Soter took many captives both from Judea and Samaria and brought them all to Egypt. His son and successor, Ptolemy II called Philadelphus, set free some 120,000 natives of Jerusalem who were slaves in Egypt (*ibid.*, xi 21-33).

The fact that Josephus drew much of his information concerning this period from the apocryphal letter of Aristeas does not authorize us to deny that Ptolemy Soter captured Jerusalem. In the first place, one of the chief purposes of the pseudo-Aristeas' inventions is to extol Judaism and show how the Jews and their laws and institutions were appreciated and admired by the Greeks. The only incident which is less flattering to the Jews, their enslavement by Ptolemy Soter, is not likely to have been invented by the author. It may well be historical, though the number of the captives is probably exaggerated. Secondly, the pseudo-Aristeas is not Josephus' only source. A second source is Hecataeus of Abdera who writes "Not a few ten thousands [of Jews] were removed after Alexander's death into Egypt and Phoenicia, by reason of the sedition that had occurred in Syria" [1]). A third source is Agatharchides of Cnidus: "The people known as Jews, who inhabit the most strongly fortified of cities, called by the natives Jerusalem, have a custom of abstaining from

[1]) Josephus *Contra Ap.* i. 194. Some scholars doubt the authenticity of these passages of Hecataeus. To me they seem genuine, because they give accurate dates, they mention a priest Ezechias, who is otherwise unknown to literature but whose reality has recently been proved by a coin, and they have not the apologetic Jewish viewpoint that would be expected of a forger. Hecataeus even says that the Jews had a bad reputation and attributes to the Persians the deportation to Babylon, a mistake no Jewish author would make. See A. T. Olmstead, "Intertestamental Studies", *JAOS*, v. LVI, n. 2 (New Haven, June 1936), pp. 243-244, and Hans Lewy "Hekataios von Abdera περὶ Ἰουδαίων", *ZNW*, (Giessen 1932).

work every seventh day . . . . Consequently, because the inhabitants, instead of protecting their city, persevered in their folly, Ptolemy son of Lagus was allowed to enter with his army. The country was thus given over to a cruel master" (Josephus, *Contra Ap.* i 209-210; see also *Ant.* XII, 3-6).

We know what kind of cruel master Ptolemy was and what was his customary treatment of rebels. When he captured Cyrene he put in irons the authors of the rebellion. When he took Marion in Cyprus he razed the city and transferred the inhabitants to Paphos. When he took Mallus in Cilicia he sold the inhabitants as slaves. It is natural to suppose that he enslaved some of the rebel Jerusalemites. Diodorus Siculus (xix 85) says that after Gaza (312 B.C.) Ptolemy "sent prisoners to Egypt and distributed them among the coastal nomarchies . . . Then he marched with his army against the towns of Phoenicia and subdued some by force and others by persuasion". There may have been Jews among the prisoners distributed among the coastal nomarchies. Finally Appian (*Syriaca* viii 50) in narrating the events of 63 B.C. says: "The Jewish nation alone resisted and Pompey conquered them, sent their King Aristobulus to Rome, and destroyed their greatest and, to them, holiest city, Jerusalem, as Ptolemy, the first king of Egypt, had formerly done".

But even if we disregard the incident of the Jewish slaves, there is no other possible date for Joel. So that Joel may be regarded as a valuable historical source of information for the events of the time of Ptolemy Soter.

THE SOURCES OF THE GIDEON STORIES

BY

C. F. WHITLEY

Bangor (Wales)

It has long been recognised by Old Testament students that the book of Judges is a work of composite material. Up to about a generation ago it was usual for commentators to ascribe this material to definite literary sources and to claim, moreover, that such sources were the continuation of those found in the Pentateuch [1]). Within recent years however there has been a considerable reaction to this approach to the book. With the exception of a few scholars such as EISSFELDT, PFEIFFER and HÖLSCHER [2]) there has been a tendency to reject the documentary source hypothesis and to regard the work as a compilation from traditions, or 'complexes' of traditions, of varying origins. Thus, commenting on the source analysis of Judges Aage BENTZEN wrote: '. . the hypothesis of a separation—not of "documents", but—of different strata of traditions, belonging to different "schools" of story tellers is not unjustified. But to take the step forward to attribute such strata to J and E . . I cannot find certain' [3]). Similarly Martin NOTH refers to the 'Überlieferungskomplexe' which he claims formed the basis of the Deuteronomic edition of Judges and is also of the opinion that 'Aus der literarischen Analyse ergibt sich nicht das Durchlaufen einer gleichen Zahl von vordeuteronomistischen "Quellen"' [4]). While however NOTH could speak of the 'literarischer Vorgeschichte' (*ibid.*) which he thinks is embodied in the complexes of tradition, representatives of the *Traditions-geschichtliche Schule* contend that the materials used by the Deuteronomist were in the nature of oral traditions rather than of literary compositions [5]).

---

[1]) E.g., G. F. MOORE, *Judges*, (*I.C.C.*), 1903, pp. xix-xxi, 182f.; C. F. BURNEY, *The Book of Judges*, 2nd ed., 1920, pp. xxxviii-xli.

[2]) EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, 1934, pp. 288-301; PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament*, 1941, pp. 316-331; HÖLSCHER, *Geschichtsschreibung in Israel*, 1952, pp. 351-364.

[3]) *Introduction to the Old Testament*, vol. 2, 1949, p. 90.

[4]) *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 1943, Seite 47 and note 2.

[5]) See e.g., Eduard NIELSEN, *Oral Tradition*, 1954.

We will here confine our remarks to the Gideon stories, and having noted briefly some of the more conflicting elements they exhibit will proceed to give some consideration to the question as to whether they derive from oral or written sources.

Commentators who have subjected the text of these stories to a detailed analysis have drawn attention to the many inconsistencies and difficulties inherent in them [1]). While various analyses have been made and reconstructions proposed it is clear that at least two different traditions relating to Gideon underlie the biblical material. One tradition of his call is embodied in vi 11-24. While threshing corn secretly in the winepress Gideon experiences a theophany in which he receives a commission from Yahweh to 'save Israel from the hand of Midian' (verse 14). Certain manifestations of the divine power follow (vs. 20-22) and after the vision Gideon builds an altar at Ophrah which he calls 'Yahweh Shalom'. Another account of Gideon's call appears in vi 25-32, 36-40. Here he is commanded to throw down his father's altar of Baal and to build an altar to the God of Israel, despite the statement in verse 24 that he has already done so. It is significant that verses 25-32 emphasize the destruction of the heathen altar and it is therefore probable that this account of Gideon's actions is to be connected with verses 7-10 which attribute Israel's afflictions to her associations with the gods of the Amorites. Again while vi 34 depicts Gideon as a local warrior of Abiezer who leads his clan in resisting Midianite invasions, vi 35 and vii 23 represent him as a national leader defying the enemy at the head of a number of Israelite tribes. It is also probable that it is against the background of Gideon's activity as a local hero that we are to interpret the anger of the Ephraimites on his initiative in engaging the enemy (viii 1-2). His slaughter of Zebah and Zalmunna is likewise but the culmination of a private feud with these chiefs (viii 18-20). Moreover, whatever historicity attaches to the story that on the eve of battle Gideon reduced his men to 300 (vii 2-7) it is clear that verses 16-22 represent a confusion of two traditions regarding the strategy employed in surprising and routing the invaders. Thus while verses 19-20 mention the use of trumpets, jars and torches against the enemy, verses 18 and 22 imply that trumpets alone were used.

These considerations prompt us to ask whether such variants and

[1]) E.g., Moore, *op. cit.*, pp. 173-237; Burney, *op. cit.*, pp. 176-266; Hölscher, *op. cit.*, pp. 354-357.

inconsistencies which characterise the Gideon stories derive from written documents or oral sources of tradition. Before attempting to suggest an answer to this question it will be helpful to note that the differing characteristics and presuppositions of these stories are expressive of the thought and outlook associated with definite sources recognisable elsewhere in the Old Testament and especially in the narratives of the Pentateuch. Thus in the narrative of Judges vi 11-24 which describes the theophany connected with Gideon's call Yahweh appears to him through his messenger (מלאך). Similarly it is through his messenger (מלאך) that Yahweh communicates with Hagar in Genesis xvi 7f., a passage assigned to the J document. In Judges vi 11 we read that 'the messengers of Yahweh came and sat under the oak which was in Oprah', while in Genesis xviii 1, another passage regarded as J, we are told that Yahweh appeared unto Abraham 'by the oaks of Mamre'. Again as Genesis xviii 6-8 (J) represents Abraham providing food which is eaten by Yahweh's messengers so in Judges vi 18-21 we read that the meal which Gideon prepares for his angelic visitor is consumed by fire. In Exodus xxxiii 20 (J) Yahweh is represented as saying, 'Man shall not see me and live', while for this reason Gideon laments that he has 'seen the messenger of Yahweh face to face' (Jud. vi 22). Such parallels as exist between Pentateuchal passages assigned to the J document and Judges vi 11-24 are not however confined to a similarity of theological concept. Definite phraseological parallels may also be discerned as the following extracts in Hebrew shew:

(i)

(a) ויאמר אליו אמ־נא מצאתי חן בעיניך . . . אל־נא תמש . . . (Jud. vi 17)
(b) ויאמר אדני אמ־נא מצאתי חן בעיניך אל־נא תעבר . . . (Gen. xviii 3 = J)
(c) ויאמר אמ־נא מצאתי חן בעיניך אדני . . . . (Ex. xxxiv 9 = J)

It will be noticed that phrases almost identical with b and c also occur in Exodus xxxiii 12, 13, 17 which is regarded as J material [1]).

(ii)

(a) וירא אליו מלאך יהוה . . . . (Jud. vi 12)
(b) וירא מלאך יהוה אליו . . . . (Ex. iii 2 = J)

[1]) The appearance of the phrase 'If I have found favour in the sight of . . .' in Esther v 8 and vii 3 shews that it became to be used as a form of petition to a king in later times.

It may of course be observed that Gen. xxii 11 is an example in which 'malak Yahweh' is used in an E context. In this verse however there is a significant theological difference in the use of the expression. The *malak* calls 'out of heaven' thus avoiding the anthropomorphism of J where he appears directly to men. In Judges vi 14, for example, the *malak* is Yahweh himself — 'And Yahweh turned towards him'.

While the thought and phraseology characteristic of the J document in the Pentateuch may be discerned in Judges vi 11-24 other passages in the same chapter which seem to constitute a second account of Gideon's call reflect all the characteristics associated with what is known as the E document and outlook. Thus in verses 25-26 Gideon is ordered to break down the altar of Baal and the Asherah and then to build an altar to God. As we have seen, the antecedent of these verses is not to be found in verses 11-24 but rather in verses 7-10 where a prophet appears and rebukes the Israelites for their association with 'the gods of the Amorites'. This same hostility towards the Amorites as a Canaanite people is evident throughout Exodus xxiii 20-23 which, apart from a few minor additions, is commonly attributed to E [1]). Of course NOTH and others regard Judges vi 7-10 as Deuteronomic [2]). It is true that similarities in respect of vocabulary obtain between the latter part of verse 8 (אנכי העליתי אתכם ממצרים ואוציא אתכם מבית־עבדים) and certain passages in Deuteronomy (e.g., Dt. vii 8, viii 14). The phrase is however equally reminiscent of Exodus xx 2 (אנכי יהוה אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית־עבדים) which is regarded as an E passage. Mention of the deliverance from Egypt is also to be found in Joshua xxiv 6 (E) apart from references in Amos (iii 1), Hosea (xi 1, xii 9) and Micah (vi 4). While therefore it might be argued that the passage (Jud. vi 7-10) in its present form bears the impress of Deuteronomic editing it none the less represents the thought and echoes the phraseology of an earlier time [3]). Moreover if this were originally a Deuteron-

---

[1]) Cf. OESTERLEY and ROBINSON, *An Introd. to the Books of the Old Test.* p. 37. Of course *Amorite* as a designation of the people whom the Israelites conquered also appears in Deuteronomy (e.g., i 20, 27). The term *Canaanite* is however also used (xi 30); and these terms also appear in conjunction with *Hittite*, *Perizzite* and *Hivite* in other places in that book (e.g., vii 1; xx 17). It is doubtful therefore if *Amorite* has any special significance in Deuteronomy. Its appearance there is perhaps due to the terminological influence of E on D. Amos, a prophet who worked in the north, also appears to have used the term *Amorite* (ii 9).

[2]) See NOTH, *op. cit.*, Seite 51.

[3]) D seems to refer to the tradition of the deliverance from Egypt chiefly

omic passage the writer would scarcely forego the opportunity of developing a theme consistent with his own peculiar tenets. It rather appears that the compiler here abbreviated the contents of the prophetic address in favour of the account of Gideon's call which immediately follows. It has been suggested that verses 36-40 of chapter vi belong to the second account of Gideon's call. The fact however that the divine being is referred to throughout these verses as אלהים indicates that they derive from an E source.

It is very likely that the passage (Jud. viii 22-23) in which Gideon declines the kingship offered by the men of Israel is also of E provenance, although probably originally derived from a tradition which reflects the teaching of the northern prophet Hosea. It can scarcely be argued that Judges viii 23 is the work of the Deuteronomist, for this writer does not in principle condemn kingship. King Josiah is represented as implementing the regulations of Deuteronomy (2 Kgs xxiii 1-20) and is judged and praised accordingly (2 Kgs xxiii 25). Hezekiah is subjected to the same test and is similarly commended for obeying the 'commandments which Yahweh commanded Moses' (2 Kgs xviii 6). On the other hand kings who were thought to have disregarded the presuppositions of Deuteronomy are judged unfavourably (e.g., 1 Kgs xii 25-33, xiv 16, 2 Kgs xxi 1-12). Again 1 Samuel xii 14-15, a passage which has obvious affinities with Deuteronomy (e.g., Dt. xxviii 15f.), states that if the Israelites and even 'the king that reigneth over them' would observe the commandments of God they would merit His favour, but if they were to disobey His law both they and their king would suffer in consequence (cf. also 1 Sam. xii 24-25). The Deuteronomist does not therefore seem to oppose the institution of monarchy. Hosea however had witnessed some of the most evil consequences of monarchical rule (Hos. vii 7, viii 4). His active ministry lay within the period 746-735 [1]); and during the years which immediately followed the reign of Jeroboam II (786-746) conspiracy and bloodshed were the means by which Israelite rulers ascended the throne. Zechariah, the son of Jeroboam, was only reigning for six months when he was overthrown by Shallum (2 Kgs xv 8-10) who however only retained his office for a mere month before being assassinated by Menahem (2 Kgs xv 13-14). This assassin was guilty of the most inhuman

with the object of illustrating Yahweh's 'mighty hand', e.g., Dt. iv 34, xi 2, xxvi 8; xxxiv 12.

[1]) W. F. Albright, *The Biblical Period*, 1952, p. 39.

crimes during the decade or so of his rule (2 Kgs xv 16-17) while his son Pekahiah was slain by Pekah after two years of disastrous government (2 Kgs xv 23-25). Thus within the space of a decade [1]) no less than five kings of evil character ruled over Israel. Such conduct was particularly repulsive to Hosea who with his exalted sense of mercy and justice was naturally as critical of the monarchical institution as he was of the religious and social order of his day. It is therefore probable that the unfavourable estimate of the monarchy which we find in certain Old Testament passages derives ultimately from Hosea [2]) and that it was transmitted through the northern historian E and his successors whose views some scholars designate as E 2 [3]). This view became associated to a greater or less degree with the E school of thought; and as a standpoint unfavourable to the monarchy is likewise evident in 1 Samuel (viii 7, x 9, xii 12, 17) it is likely that E (or E 2) material is also present in that book [4]).

It is evident then that some material of the Gideon stories is homogeneous with certain material which occurs throughout other parts of the Old Testament. It could of course be remarked with some cogency that this would hold good irrespective of whether the sources behind such material were written or oral. The difficulties encountered in attempting to decide whether a narrative is compiled from written or oral sources must be frankly admitted, although adherents of the traditio-historical school claim that two criteria may be employed. Thus according to Eduard Nielsen 'a monotonous style, recurrent expressions, a fluent, paratactic style, a certain rhythm and euphony' are some of the characteristics of a narrative which has been handed down orally [5]). On the other hand 'errors of the copyist, words *read* wrong, or interchanged, sentences omitted through dittography' [6]) are the distinguishing marks of a narrative dependent on an earlier written stratum. This last criterion however

---

[1]) Albright, *op. cit.*, Chronological Appendix (p. 66).

[2]) Cf. Moore, *op. cit.*, pp. 229-230; Burney, *op. cit.*, pp. xlv-vi, 183-4; C. R. North, *AJSL*, XLVIII, 1, 1931, pp. 4-8.

[3]) E.g., Moore, *op. cit.*, p. 230; Burney, *op. cit.*, p. 183. In certain respects there is but little difference between the views of E2 and D. Pfeiffer describes E2 material as 'pious denunciations and exhortations in the vein of Deuteronomy, although somewhat earlier', *op. cit.*, p. 239. Burney similarly remarked 'that the thought and phraseology of E2 have exercised a well-marked influence upon D', *op. cit.*, p. xlv.

[4]) See Pfeiffer, *op. cit.*, p. 328.

[5]) *Oral Tradition*, p. 36.

[6]) *Ibid.*

has no validity in the case of a text correctly copied, while it may be doubted if a monotonous style, rhythm and euphony are the exclusive properties of an oral source. Thus while such criteria may be suggestive they cannot be regarded as infallible canons of source analysis, nor indeed is it always possible to employ them. While however it is doubtful if any decisive criteria may be employed in the field of Old Testament source analysis, the phenomenon of a series of narratives drawn from different books yet manifesting marked similarities of thought and language is suggestive of the view that such narratives derive from written rather than oral sources.

The advocates of traditio-historical criticism attach considerable importance to the place of oral tradition in the life of the ancient Israelite [1]). 'It is' writes NIELSEN 'a world from which his life draws nourishment; he lives in, its strengdhened in it, and it gives him a goal for his exertions' [2]). If therefore tradition was so dominant a force in Old Testament times we should expect that the collector or editor who compiled the variant traditions would himself be influenced by them in respect of vocabularly and style. In the present text of the Gideon stories however there is an obvious difference between the style and vocabulary of the actual stories and the prefatory and concluding remarks attached to them (e.g., Jud. vi 1-2, viii 33-35). This would scarcely be the case if the collector or editor were moving in an environment in which tradition exercised a predominantly formative function. Such differences of thought, style and vocabulary would however naturally arise if the compiler were dealing with stories which had undergone literary fixation a century or so earlier.

It has of course always been assumed by the literary critics that long periods of oral tradition lay behind the documents known as J and E [3]), while P, the latest document to receive literary form, is thought to embody some of the earliest material. According to the proponents of traditio-historical criticism the change from oral to written literature 'occurred for Judah, presumably towards the end of the seventh century or at the beginning of the sixth, for northern

---

[1]) Cf. NIELSEN, *op. cit.*, pp. 13 and 37.

[2]) *Op. cit.*, p. 51.

[3]) Cf. S. R. DRIVER, *Introd. to the Lit. of the Old Test.* 1892, p. 110; R. H. PFEIFFER, *op. cit.*, p 203.

Israel, perhaps a century and a half earlier' [1]). But it will be remembered that the literary critics have maintained that though J was probably composed in the ninth century, the northern document E was only written in about 750, while these two documents were combined into one narrative (JE) in about 650 or later [2]). Accordingly it would seem that there is no great gulf fixed between the presuppositions of the literary and traditio-historical critic.

It may be said however in conclusion that while the evidence suggests that the major items of the Gideon stories, as presented in our text, are derived from written sources it is possible that certain passages (e.g., vii 12, 23) which cannot with any certainty be attributed to a definite source may owe their origin to units of oral tradition which were current when the material was compiled. It may thus be that oral tradition exercised some influence in the final compilation of existing material and recognition of this possibility may lead to fruitful results in the source analysis of Old Testament narratives.

---

[1]) Nielsen, *op. cit.*, pp. 60-61.
[2]) Cf. R. H. Ppeiffer, *op. cit.*, p. 282.

ERWÄGUNGEN ZU PSALM CXXXIX[1])

VON

ERNST WÜRTHWEIN

Marburg

Die neuere Psalmenforschung hat es seit GUNKELS epochemachenden Arbeiten [2]) mit Recht als ihre vordringlichste Aufgabe angesehen, die *Gattung* der einzelnen Psalmen zu bestimmen. Die Fortschritte, die auf diesem Wege im Verständnis der Psalmen erzielt wurden, liegen klar zutage. Aber nicht bei allen Psalmen ist die Bestimmung der Gattung auf den ersten Anhieb gelungen. Das ist nicht verwunderlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass es sich um die Bearbeitung eines Neulandes handelte und dass unser Wissen vom gottesdienstlichen Leben Israels und des Judentums im Grunde recht lückenhaft ist und auf der Zusammenschau vieler, noch stets zu vermehrender Einzelbeobachtungen beruht. Es bleibt GUNKELS Grösse, die Aufgabe bewusst gemacht und den methodischen Weg zu ihrer Lösung gezeigt zu haben, auch wenn man einzelne seiner Ergebnisse für revisionsbedürftig hält. Besonders wenig befriedigt m.E. das Resultat, zu dem die bisherige Forschung im Gefolge GUNKELS bei Ps. cxxxix gelangt ist.

GUNKEL selbst, der einleitend gesteht, dass der Psalm der Gattung nach nicht leicht zu fassen sei, sieht in ihm „der Grundstimmung nach" einen Hymnus. Aber es fehle ihm die Objektivität dieser Gattung, da das Ich des Dichters von Anfang bis zu Ende kraftvoll hervortrete. „Diese neue und gerade im Schöpfungshymnus unerhörte innere Haltung des Psalmisten ist es, die auch die Form der Gattung gesprengt hat: vom Hymnus ausgehend, ist der Dichter in Inhalt und Form weit über ihn hinausgekommen" [3]). Damit sieht GUNKEL in dem Psalm ein Gebilde sui generis und das bedeutet

---

[1]) Referat, gehalten auf dem deutschen evangelischen Theologentag in Berlin am 5.1.1956.

[2]) Vgl. besonders H. GUNKEL, *Die Psalmen*, *HK*, 1926; GUNKEL-BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen*, 1933 (dort S. 20 f. die älteren Arbeiten GUNKELS). Eine ausführliche Darstellung der GUNKEL'-schen Psalmenforschung gab A. R. JOHNSON in "*The Old Testament and Modern Study*", ed. by H. H. ROWLEY, 1951, S. 162 ff.

[3]) GUNKEL, *Psalmen*, S. 587.

natürlich den Verzicht, ihn einer bestimmten, einer überindividuellen Situation zugehörigen Gattung einzuordnen.

Ebenso in Form und Inhalt von der Individualität des Dichters geprägt und gattungsmässig nicht eindeutig fassbar verstehen die meisten neueren Kommentare, zumindest auf deutschem Boden, unseren Psalm. So beschreibt ihn R. Kittel als „halb Hymnus, halb lehrhafte Betrachtung über eines der grössten theologischen Probleme, das von der göttlichen Allwirksamkeit über Raum und Zeit . . . . . Ein von der Grösse des weltumfassenden und alles durchdringenden Gottes im Innersten Ergriffener legt das Ergebnis seines heiligen Sinnens in einem Preislied nieder" [1]). Besonders stark hat Hans Schmidt das „ganz Persönliche" dieses Gedichtes betont. „Denn dass dieses Gebet im Unterschied von den meisten Psalmen kein Kultusgebet, sondern Anbetung ist in einer Stille, in der die Seele und Gott allein sind, das ist doch wohl zu sagen" [2]). Auch A. Weiser spricht von einer „originellen Mischform von Hymnus und Gebet" [3]). In der neuesten Auflage seines Kommentars fügt er hinzu: „V. 23f. (vgl. V. 19ff.) und ausserisraelitische Parallelen legen die Annahme nahe, dass der Psalm als Vorbereitung zur göttlichen Gerichtsentscheidung im Rahmen des Gottesdienstes seinen ursprünglichen Platz hatte" [4]). Diese Annahme könnte zu einer neuen Gesamtauffassung des Psalms führen. Aber Weiser lässt nun doch nicht den Psalm in seinen einzelnen Aussagen aus dem von ihm vermuteten „Sitz im Leben" (und damit aus der Gattung), sondern aus dem individuellen Erleben seines Dichters herauswachsen.

Man könnte sich vielleicht mit der vagen Definierung der Gattung unseres Psalms zufrieden geben, wenn auf ihrem Boden eine einheitliche Auffassung über den Sinn seiner Aussagen erreicht worden wäre. Das ist aber nicht der Fall. Die meisten Exegeten meinen, dass das was der Dichter über Gott, seine Allwissenheit und seine Allgegenwart „meditierend" ausspreche, ihm Trost und Erquickung bedeute, ja ihn zu Bewunderung und Begeisterung hinreisse. Aber neben dieser Auffassung stehen andere. So spricht Weiser bei V. 1-6 von einer weniger beglückenden als bedrückenden Erkenntnis, von einem „Eindruck, der den Dichter mehr lähmt als befreit, weil er etwas Unheimliches an sich hat" [5]), bei v. 7 von dem unheimlich

[1]) R. Kittel, *Die Psalmen*, *KAT*, 5.6. Aufl. 1929, S. 419.
[2]) H. Schmidt, *Die Psalmen*, *HAT*, 1934, S. 245.
[3]) A. Weiser, *Die Psalmen*, *ATD*, 4. Aufl. 1955, S. 554.
[4]) *Ebda* S. 554.
[5]) *Ebda* S. 555.

erdrückenden Eindruck göttlicher Gegenwart, der den Dichter so bedrängt, dass er vor Gott zu entfliehen sucht [1]). E. BAUMANN findet, noch weitergehend, in dem Psalm „fraglos (vgl. insbesondere V. 7-12) eine Klage, eine Beschwerde, fast eine Anklage über eine als unerträglich empfundene Lage" [2]), auf die dann in V. 13-17 ein Stimmungsumschwung folge.

Dass die Meinungen darüber, wie die Aussagen des Psalms über Gott gemeint sind, so weit auseinander gehen, hängt mit der oben gekennzeichneten Lage der Forschung zusammen. Man hat die Frage nach der Gattung nicht eindeutig beantwortet und die nach dem „Sitz im Leben" meist völlig vernachlässigt, weil man den Psalm zu „persönlich" empfand, als dass man sich von solcher Fragestellung viel versprechen konnte. Im Grunde stehen alle diese Auslegungen mehr oder minder stark unter dem Einfluss von GUNKELS Konzeption der „geistlichen Lieder" im Psalter und der mit ihr verbundenen Vorstellung von der Geschichte der Psalmdichtung. Unter „geistlichen Liedern" versteht GUNKEL solche Psalmen — nach ihm sind ihnen die meisten Psalmen zuzurechnen —, in denen nichts oder nur sehr wenig von kultischen Anspielungen hervortritt, „die vielmehr bei weitem mehr persönlicher Art und aus dem religiösen Leben des einzelnen Frommen hervorgegangen sind" [3]). Sie gehören einer jüngeren Phase der Psalmendichtung an, als diese unter dem Einfluss der Propheten „eine entscheidende Wendung" erfuhr. „Ursprünglich aus dem Kultus hervorgegangen und mit ihm aufs engste verbunden, hat sie jetzt diesem den Rücken gekehrt. Die frommen Seelen haben es gelernt, Lieder zu singen, in denen sie von jeder äusseren Handlung absahen, und die nicht mehr für den öffentlichen Gottesdienst bestimmt waren. Und zugleich kehrt hier der ungeheure Individualismus der Propheten wieder: Die Seele tritt allein vor ihren Gott. So ist die 'geistliche Dichtung', der eigentliche Schatz des Psalters, entstanden" [4]). Zu den Musterbeispielen dieser geistlichen Dichtung zählt GUNKEL gerade auch Ps. cxxxix. „Psalmen wie etwa Ps. 103 in seinem die Tiefe der Seele aufrührenden Pathos und Ps. 139 mit seinem andächtigen und staunenden Versenken in Gottes Geheimnisse sind sicherlich nur als Herzensergiessungen eines Einzelnen, allein für sich Betenden

---

[1]) *Ebda* S. 555.
[2]) E. BAUMANN, *Ev. Theol.*, 11 (1951/52), S. 188f.
[3]) GUNKEL, *Einleitung*, S. 18.
[4]) *Ebda* S. 30.

aufzufassen; und es ist nicht ganz leicht zu begreifen, wie man daran nur einen Augenblick hat zweifeln können" [1]).

Es kann hier nicht auf das Problem der „geistlichen Lieder" im einzelnen eingegangen werden, es soll in anderem Zusammenhang geschehen. Es scheint mir sicher, dass GUNKEL, von den Idealen des Protestantismus seiner Zeit bewegt, das individuelle Element in den Psalmen, die doch Gebete der um den Tempel sich sammelnden Gemeinschaft waren, überschätzt hat. Als private Dichtungen, die ganz von individuellen Erlebnissen und Erkenntnissen ausgehen und eine durchaus „persönliche" Frömmigkeit aussprechen, konnten die „geistlichen Lieder" schwerlich zum Rang offizieller Gebete aufsteigen. Wo es gelingt, den Ursprung eines noch so persönlich anmutenden Psalms in einer der gottesdienstlichen Veranstaltungen der israelitischen Religionsgemeinschaft wahrscheinlich zu machen, verdient diese Auffassung den Vorzug vor jeder anderen. Dafür hat sich vor allem S. MOWINCKEL immer wieder eingesetzt. Mit Recht hat neuerdings J. J. STAMM geurteilt: „Es ist offensichtlich, dass die kultische Erklärung der Psalmen nicht nur Probleme löst, sondern auch neue und schwere aufgibt. Dennoch wird man, zu einer Entscheidung zwischen GUNKEL und MOWINCKEL gedrängt, sich eher auf die Seite des letzteren zu stellen haben; denn sein Verständnis des Kultes entspricht dem Wesen der antiken und besonders der altorientalischen Religion mehr, als das bei GUNKEL der Fall ist, der mit dem „geistlichen Lied" zudem eine moderne, vom abendländischen Individualismus geprägte Grösse einführte" [2]). Man muss diesen Gesichtspunkt auch auf Ps. cxxxix anwenden.

Zwei Versuche dieser Art sind mir bekannt. Der neueste stammt von G. A. DANELL [3]). Von einer Exegese ausgehend, die neben manchem Anregenden sehr vieles enthält, was man als interessanten Einfall, nicht aber als überzeugende Auslegung gelten lassen kann, kommt er zu dem Schluss, dass Ps. cxxxix einer Situation ähnlich der 1. Reg. iii 5-15 beschriebenen entsprungen sein könnte. „Then the psalm might be the king's declaration, his profession to Yahweh after his enthronement during the New Year festival. This profession is combined with his renunciation of Yahweh's enemies. It is the king's duty to maintain righteousness in his country. This means positively to defend the good, i.e. the 'friends' of Yahweh;

---

[1]) *Ebda* S. 67.
[2]) J. J. STAMM, *Th. R.*, N. F. 23, 1955, S. 44 f.
[3]) G. A. DANELL, *Psalm* 139, Uppsala Universitets Årsskrift, 1951: 1.

negatively, to punish the wicked among the people and to conquer their external enemies, who are both the foes of Yahweh" [1]). DANELL's Auffassung vermag nicht zu überzeugen, weil sie mehr von den bekannten Voraussetzungen der Uppsala-Schule ausgeht, als von exegetischen Einsichten. Was DANELL an exegetischen Details für seine Auffassung beibringt, ist recht allgemein und lässt auch ganz andere (und wahrscheinlichere) Deutungen als die auf den König zu [2]).

Vor DANELL hat A. BENTZEN den Psalm in die Reihe der „Gebete der Angeklagten" einzureihen versucht [3]). Dass er damit in der Tat auf dem richtigen Wege war, werden unsere Erwägungen, die unabhängig von ihm gemacht wurden und die stärker als es in seiner Auslegung möglich war, sich auf das Problem der Gattung konzentrieren, erweisen. Sie wollen zugleich zeigen, wie manche schwierigen Partien des Psalms von der Erkenntnis der Gattung her verständlich werden und das auf den ersten Blick anstössig Erscheinende verlieren. Vor allem aber wird sich uns von der Erkenntnis der Gattung aus eine eindeutigere Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Aussagen über Gottes Allwissenheit und Allgegenwart ergeben.

II

Der Psalm zerfällt in zwei Teile. Beide haben die Form eines Gebetes. Im ersten Teil (V. 1-18) bekennt der Beter, ganz von Jahwe erforscht und erkannt zu sein. Wo er geht und steht, was immer er spricht — Jahwe weiss es. Wohin er sich auch flüchten möchte — Jahwes Hand ist überall. So war es schon immer. Schon vor seiner Geburt war er unter Jahwes Auge; und jeden Tag, den er lebt, weiss Gott vorher. Wie schwer und uneinsehbar für den Menschen sind Gottes Gedanken! — Ein konkretes, den Beter bedrückendes Anliegen wird in diesem Teil nicht sichtbar, eine Bitte nicht ausgesprochen. Der Beter stellt nur in aller Deutlichkeit

---

[1]) *Ebda* S. 33.

[2]) Vgl. auch das Urteil J. J. STAMMS, *Th. R.* N. F. 23, 1955, S. 44, der DANELL's Versuch zu den "Phantasien" rechnet, "gegenüber denen eine kritische Zurückhaltung unangebracht wäre".

[3]) A. BENTZEN, *Fortolkning til de Gammeltestamentlige Salmer*, 1940, S. 654 ff. — BENTZEN's bedeutsamer Psalmenkommentar wurde mir erst bekannt, nachdem ich die hier vorgelegte Auffassung von Ps. cxxxix bereits in meinen Vorlesungen vorgetragen hatte. Seine Ausführungen zu Ps cxxxix haben mich jedoch in meiner Gesamtauffassung bestärkt und in Einzelheiten angeregt.

heraus, dass er sich dessen bewusst ist, stets und überall vor Gottes Angesicht und unentrinnbar in Gottes Hand zu sein.

Ganz anders der zweite Teil, in dem das Anliegen des Beters ausgesprochen wird. Er beginnt mit einem Fluch über die Frevler, die Blutmenschen: Gott möge sie töten, dass sie verschwinden (V. 19) [1]). Mit starken Worten versichert der Beter, dass er sie mit ganzem Hasse hasst. Und schliesslich wendet sich der Psalm zum Anfang zurück mit einer Bitte, deren konkreter Sinn zunächst nicht ganz deutlich ist. „Jahwe, Du erforschest mich und kennest mich" — so hiess es in V. 1. Nun wird gebeten:

„Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz.
Prüfe und erkenne meine Gedanken.
Und sieh zu, ob daeraek ʿōṣaeḇ an mir,
Und leite mich auf dem uralten Wege".

Diese Rückwendung des Endes zum Anfang zeigt, dass der erste und zweite Teil zusammengehören als Teile *eines* Psalmes, so schwierig das den Exegeten oft erscheinen mag. So hat Hans SCHMIDT gemeint, den zweiten Teil abtrennen und für sich stellen zu sollen. Er stamme zwar von derselben Hand, die aber „aus ganz anderer Stimmung heraus ihrem grossen Gedicht einen leidenschaftlichen Nachtrag geschrieben" habe [2]). Ich halte diese Lösung für abwegig. Auch die etwas gewundenen Erklärungen von KITTEL, GUNKEL u.a., denen der zweite Teil — als Absturz von der Höhe des ersten Teils — im Grunde eine Verlegenheit bedeutet, befriedigen nicht. E. REUSS [3]) gibt dem Empfinden vieler Exegeten Ausdruck, wenn er schreibt: „Wenn dieser Psalm mit der dritten Strophe (d.h. V. 18) endigte, so wäre er einer der schönsten der ganzen Sammlung". Aber die Verse 19ff. sind mehr als ein störender Anhang. Indem sie das konkrete Anliegen des Beters aussprechen, bieten sie m.E. den Schlüssel zum rechten Verständnis des theologisch so wichtigen ersten Teils. Im zweiten Teil muss deshalb seinen Ausgangspunkt nehmen, wer das Ganze verstehen will. Wir wenden uns ihm zuerst zu.

---

[1]) L. mit *G*, *T* und mehreren Auslegern *jasurû*; zu *sûr* in der Bedeutung "verschwinden" vgl. 1. Sam. xv 32; 1. Kön. xv 14; Jes. xi 13; Am. vi 7. — Streiche *mænnî*, *vgl. BH*³.

[2]) H. SCHMIDT, *Psalmen*, S. 245 f.

[3]) E. REUSS, *Das Alte Testament, übersetzt, eingeleitet und erläutert*, Bd. 5, 1893, S. 278.

III

Höhepunkt des zweiten Teils und Ziel, dem der ganze Psalm zustrebt, ist die Bitte am Ende, die wir schon oben zitiert haben. Hier wird das Anliegen des Beters und seines Gebetes sichtbar. Er möchte von Gott einer Prüfung unterworfen werden, damit herauskomme, wie es mit ihm steht. Diese Prüfung soll sich nicht nur auf sein Äusseres erstrecken; sein Herz [1]), das Organ, von dem Gefühl, Wollen und Denken ausgeht, wo sich also wirklich zeigt, was es um den Menschen ist, soll erkannt, seine Gedanken, nicht nur sein Tun, sollen aufgedeckt werden. Und zwar nicht von irgend einem Menschen, sondern von dem Gott, der die Herzen prüft. Wie dringend dies dem Beter anliegt, zeigt die Fülle der Ausdrücke: erforsche mich, erkenne, prüfe, sieh zu (V. 23f.). So spricht man, so inständig bittet man um ein „Verfahren" gegen sich selbst, wenn man unter einem Verdacht steht, dessen Haltlosigkeit man nachgewiesen und aufgedeckt sehen möchte. Das ist offenbar die Situation, für die dieses Gebet bestimmt ist.

Dieser Situation fügen sich auch die anderen Züge des zweiten Teils ein. V. 21f. beteuert der Beter — wieder mit auffallender Häufung der Ausdrücke —, dass er ganz und gar auf Gottes Seite steht. Er hat nichts gemein mit den Widersachern Gottes, er hasst sie aufs schärfste; sie gelten ihm als Feinde, wie sich das für einen ernsten Jahwe-Verehrer gehört (V. 22). Er weiss um die Verpflichtung, die Jahrhunderte später der Gemeinde von Qumran expressis verbis und in den Formen ihres dualistischen Denkens auferlegt wird: alle Kinder der Finsternis zu hassen [2]). Warum spricht er von diesem seinem Hass? Gunkel meint, nach dem Fluch, den er in V. 19 und 20 auf die Frevler, die „Blutmenschen" geschleudert hat, halte der Dichter gleichsam einen Augenblick inne und frage sich, ob dieser Zorn auch recht sei; „Aber er antwortet sofort: sicherlich recht" [3]).

---

[1]) Zur Bedeutung des Herzens im israelitischen Denken vgl. A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 1949, S. 77 ff.

[2]) Vgl. z.B. Manual of Discipline, ed. by M. Burrows, I, 10.

[3]) Gunkel, *Psalmen*, S. 589. — Vgl. auch H. Schmidt, *Psalmen*, S. 245: „'Soll ich denn nicht hassen, die Dich hassen, Jahwe?' (21). Hier sehen wir aus einem Herzen, das die Bergpredigt nicht gehört hat, aus der Tiefe, in der Gott mit uns redet, Bedenken aufsteigen wie aus einem von Christus bestimmten Gewissen: 'soll ich denn nicht?' Nein! erwidert die Stimme. Und so ernst ist dieser Widerspruch, dass der Mann, der soeben noch den andern der Heuchelei geziehen hat, besorgt wird, ob sein Hass auf 'den Feind Gottes' (21) nicht auch mit einem Tropfen Heuchelei getränkt, ob nicht ein gut Teil persönliche Feind-

Es ist jedoch kaum richtig, V. 21 als echte Frage eines unsicher Gewordenen aufzufassen und zu übersetzen: sollt ich Deine Hasser, Jahwe, nicht hassen? Wie so oft leitet הלא vielmehr eine rethorische Frage ein „zum Ausdruck der Überzeugung . . ., dass der Inhalt der betreffenden Aussage dem anderen wohl bekannt ist und unbedingt von ihm angenommen wird" [1]). V. 21 und 22 gehen also ganz in die gleiche Richtung. Fern davon, unsicher zu sein, hebt der Beter seinen Hass geflissentlich hervor. Diese starke Versicherung seines Hasses gegen Gottes Widersacher gibt uns einen Fingerzeig, in welcher Richtung der Verdacht lag, den man gegen den Beter hegte. Man warf ihm offenbar vor, dass er es in dieser Beziehung habe fehlen lassen, dass er Gemeinschaft mit denen gehabt habe, mit denen ein Jahwe-Gläubiger unter keinen Umständen Gemeinschaft haben darf.

Von daher enthüllt sich uns nun auch der Sinn der Bitte in V. 19: o dass Du die Gottlosen tötetest und die Blutmenschen verschwänden [2]). Nach dem Vorausgegangenen wird sie von vielen als besonders schwierig und unangebracht, als Absturz von der geistigen Höhe der Aussagen des ersten Teils (V. 1-18) empfunden. Gunkel erinnert an Ps. civ. Wie dort am Schluss den Frevlern der Garaus gewünscht werde, weil sie „in Gottes wundervoller Welt den Einklang stören", so sei es unserem Psalmisten ein schweres Ärgernis, dass es solche Gottlose gibt [3]). Ähnlich Kittel, dem die Verse 19ff. „fast befremdlich klingen in diesem Zusammenhang": „Je höher der Fromme Gottes Grösse und sein schrankenloses Walten preist, desto schwerer drückt ihn der Gedanke, dass sich doch immer noch Gottlose, die Gott widerstreben . . . unter seinem Volke finden" [4]).

Aber was vorhergeht, ist, wie wir sehen werden, kein Preis der Grösse Gottes und seines schrankenlosen Waltens; ebensowenig geht es hier um das allgemeine Problem, dass es Gottlose in Israel gibt, die Gott widerstreben. Vielmehr: der Beter steht unter dem Verdacht, Gemeinschaft mit ihnen zu haben, wie es sich oben ergab. Und nun zeigt er auf eine in seiner Welt denkbar entschiedene Weise, dass er nichts mit ihnen zu tun hat und zu tun haben will: Er wünscht,

---

schaft dabei ist. Er weiss es nicht. Er bittet Gott, ihn zu 'erforschen' und ihn vor einem Weg, der verderblich ist, zu bewahren (23)". Hier wird die Auslegung zur psychologischen Ausdeutung.

[1]) Gesenius-Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, 28. Aufl. (1909), § 150 e.

[2]) Vgl. S. 170 Anm. 1.

[3]) Gunkel, *Psalmen*, S. 589.

[4]) Kittel, *Psalmen*, S. 421.

dass Gott ihnen ein Ende bereite — und damit ihm selbst, falls er nämlich, wie die Verdächtigung gegen ihn behauptet, wirklich zu ihnen gehört. Wir haben hier eine indirekte Selbstverfluchung, die für uns nur deshalb so schwer erkennbar ist, weil uns nicht ausdrücklich gesagt ist, bei welcher Gelegenheit der Psalm rezitiert wurde. Erkennt man aber, dass der Beter sich von den Feinden Jahwes lossagen muss, dann wird alles klar.

Fassen wir das bisherige Ergebnis zusammen: Es ergab sich uns, dass der Betende unter einem Verdacht steht, in dem er Jahwe selber zur Feststellung seiner Unschuld aufruft. Die Versicherung, dass er die Feinde Jahwes auf äusserste hasst, lässt vermuten, dass die Korrektheit seines Verhaltens zu ihnen bezweifelt wird. Indem er ihnen den Garaus wünscht, trennt er sich aufs Entschiedenste von ihnen.

Die Frage erhebt sich nun, ob sich noch etwas genaueres über den Verdacht sagen lässt, der sich gegen ihn erhoben hat. Ich glaube, dass es möglich ist. Unter den Aufforderungen an Jahwe, die Untersuchung gegen ihn zu führen — natürlich mit dem Ziel seines Unschulderweises — findet sich diese: „Sieh zu, ob דרך עצב an mir ist". Was ist damit gemeint? Viele Ausleger nehmen an dem Wort עצב Anstoss. KITTEL liest statt dessen עקבה: Sieh, ob ich auf 'trüglichem' Weg bin [1]). GUNKEL erwägt דבר־עצב zu lesen: Sieh zu, ob ein 'kränkendes Wort' in mir ist [2]). Er zieht aber dann doch דבר עקבה „Lügenwort" vor. So auch E. BAUMANN [3]). Da jedoch der überlieferte Text einen guten Sinn ergibt, ist es unnötig und unerlaubt, ihn zu ändern. Was besagt er? עצב begegnet in zweierlei Bedeutung: I. Götzenbild (von עצב I bilden) Jes. xlviii 5 (parallel פסל „Gottesbild"); im Anschluss an WELLHAUSEN wird es von SELLIN z.St., KOEHLER, *Lexikon* u.a. auch in Hosea x 6 hergestellt (statt עצתו lies עצבו). II. Schmerz, Pein, Mühsal (von עצב II wehtun, kränken): Jes. xiv 3; 1. Chronik iv 9.

Darüber, welche Bedeutung in Ps. cxxxix anzunehmen ist, gehen die Ausleger auseinander. Viele entscheiden sich für die II. und interpretieren דרך עצב als den" Weg, der zu Schmerzen" (BAETHGEN), „zum Untergang" (WEISER), „zur Pein" (BERTHOLET unter Verweis auf Dan. xii 2) führt. Schon Targum deutet aber עצב auf Götzenbild und dem schliessen sich mehrere Ausleger an: ROSENMÜLLER,

---

1) KITTEL, *ebda*, S. 419 unter Berufung auf „Hier, S, G?".
2) GUNKEL, *Psalmen*, S. 593.
3) E. BAUMANN, *Ev. Theol.*, 11 (1951/52), S. 188.

Gesenius, De Wette (später anders), Hupfeld; unter den neueren E. König, Bentzen, Danell. Ich glaube, dass das in der Tat die richtige Auffassung ist. דרך wäre dann von der Kultübung zu verstehen wie Am. viii 14; Jer. ii 23; x 2; xii 16 (lies mit LXX den Singular, vgl. Rudolph z.St.) und wir hätten zu übersetzen: und sieh, ob Götzendienst an mir ist d.h. ob ich mich an Götzendienst beteiligt habe. So steht also der Beter dieses Psalms unter der Anklage der Abgötterei (so auch Bentzen): die Gemeinschaft mit den Widersachern Gottes ist als Teilnahme an ihrer Religionsübung zu verstehen. Im Bewusstsein seines guten Gewissens bittet er Gott selber, Untersuchung gegen ihn zu führen und festzutellen, dass er kein Götzendiener ist. Ist das richtig, dann sollte das parallele Glied: „und führe mich auf dem דרך עולם" nicht von einer geistlichen Führung verstanden werden, sondern muss die positive Ergänzung zu der Bitte im ersten Glied sein: es muss den Freispruch oder die Folgen des Freispruchs bedeuten, vielleicht die Teilnahme am Tempelkultus. Wir wissen zu wenig von dem Ritual, um ganz sicher zu erkennen, was konkret gemeint ist. Aber Bentzen dürfte auf dem rechten Wege sein, wenn er meint, der Beter wünsche das Recht zu haben, an dem Kulte Jahwes teilzunehmen [1]) (vgl. dazu auch Ps. v 8f.). So schlage ich als Übersetzung vor: „und führe mich auf dem uralten Weg", das heisst, dem Weg zum Tempel (vgl. Ps. xxiv 7.9, wo die Tempelpforten als „uralte Pforten" פתחי עולם bezeichnet werden).

Der zweite Teil des Psalms (19-24) lässt also folgendes erkennen. Der Beter beteuert aufs schärfste seine Unschuld gegenüber dem Vorwurf, sich mit Jahwe feindlichen, d.h. wohl heidnischen Menschen eingelassen und an einem verbotenen Kult teilgenommen zu haben. Er stellt sich gleichzeitig willig einer Untersuchung durch Jahwe selber. Die Bitte „erforsche mich", „prüfe mich" usw. könnte geradezu als Hinweis auf ein folgendes Ordal [2]) verstanden werden. Dann wäre also das Gebet ein solches vor einem Gottesurteil in einem Untersuchungsverfahren wegen Abgötterei, wie es in Deut. xiii 13ff. und xvii 2ff. vorgesehen ist [3]).

---

[1]) A. Bentzen, *Fortolkning til de Gammeltestamentlige Salmer*, 1940, S. 660.

[2]) Zum Ordal in Israel vgl. R. Press, *ZAW* N.F. 10 (1933), S. 121-140, 227-255.

[3]) Auf grund anderer Argumente, besonders wegen seiner Auffassung von V **17** b („Bin ich erwacht, dann bin ich noch bei Dir") hat H. Schmidt (*Das Gebet der Angeklagten im AT*, *BZAW* 49, 1928, S. 26) Ps. cxxxix zu den „Gebeten der Angeklagten" gerechnet. Er ist jedoch später ganz davon abgekommen, vgl. seinen Kommentar.

Man könnte auch an eine Art Reinigungseid denken. Dagegen würde kaum sprechen, dass die Strafe, die den Schwörenden treffen soll, falls er — was eben Gegenstand der Untersuchung ist — schuldig ist, nur indirekt in dem den Gottesfeinden zugedachten Geschick angedeutet wird. Es ist ja auch sonst eine Scheu vor der Nennung des Unheils, das im Falle eines Eidbruches eintreten soll, zu beobachten [1]). Am vorsichtigsten ist es vielleicht, von einer Unschuldsbeteuerung zu sprechen. Indem der Beter seinen Hass gegen die Gottesfeinde mit stärksten Worten betont, reinigt er sich von dem Verdacht, Gemeinschaft mit ihnen zu haben. Diese Beteuerung ergibt sich aus seiner besonderen Situation. Wie wir sahen, möchte der Beter am Jahwekult teilnehmen. Aber er kann es nicht, solange er nicht von dem Verdacht frei ist, Götzendienst getrieben zu haben. Dazu genügt es nicht, die für das Gros der Jahwegläubigen bestimmten, in der von GALLING dargestellten Gattung des „Beichtspiegels"[2]) vorliegenden Versicherungen abzulegen. Der Verdacht, der auf ihm liegt, ist ja ganz speziell und sehr schwerwiegend. Nicht irgendeines der landläufigen Vergehen soll er begangen haben, sondern die Sünde katexochen, die gegen das erste Gebot. So ist es wohl verständlich, dass man ihm eine besondere Versicherung, die zugleich eine Lossagung ist, auferlegt. Diese Versicherung ist vor allem im Hinblick auf die Gemeinde nötig. Denn — darauf hat HEMPEL mit Recht hingewiesen — „es gilt ja das Heiligtum vor aller Befleckung zu schützen (Lev xv 31; Num xix 13; vgl. Ez xliii 7f., 19ff.; xliv 27 . .), damit nicht Jahwes Zorn gereizt und die ganze Gemeinde in Gefahr gebracht wird" [3]).

III

Von dieser Erkenntnis des zweiten Teiles aus gewinnt nun der erste Teil unseres Psalms einen ganz durchsichtigen Sinn. Es geht in ihm nicht um philosophische Spekulationen über Allwissenheit und Allgegenwart Jahwes, wie oft gesagt wurde, wobei man freilich gleich wieder anmerkte, dass solche dem israelitischen Geist nicht liegen (vgl. z.B. R. KITTEL). Es wird vielmehr mit allen Mitteln verdeutlicht, wer der Gott ist, vor dem der Beter steht und was es bedeutet, vor ihm sich einer Untersuchung zu stellen. Es werden alle die „Eigenschaften" Gottes (sit venia verbo) genannt, die gerade

---

[1]) Vgl. J. HEMPEL, *ZDMG*, N.F. 4 (1925) S. 33 f.
[2]) K. GALLING, *ZAW*, N.F. 6 (1929) S. 125 ff.
[3]) J. HEMPEL *a.a.O.* S. 97.

in solcher Lage hervorzuheben sind. Sie sind nicht als Aussagen im Sinne einer Dogmatik zu verstehen, sondern als Bekenntnis, das dem zur Verantwortung Gerufenen auf die Lippen gelegt wird. Damit gewinnen sie einen ganz schweren Ernst. Denn dieser Gott, von dem der Beter bekennt, dass er alles von ihm weiss und dass es keine Flucht vor ihm gibt, der wird ja richten, wenn er eine falsche Versicherung abgegeben hat.

Die Aussagen des ersten Teils lassen sich in folgender Weise gruppieren:

a) V. 1b-6: Du, Jahwe, kennst mich.
b) V. 7-12: Dir, Jahwe, kann ich nicht entfliehen.
c) V. 13-18: Denn Du, Jahwe, hast mich geschaffen.

Zu a: Der Psalm beginnt mit einer Gebetsanrede (vgl. dazu GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen*, S. 212ff.). Es ist wichtig, darauf zu achten: Vom ersten Satz an werden so Jahwe und der Beter einander gegenübergestellt. Um sie beide und ihr Verhältnis in den Fragen, die aus der konkreten Situation erwachsen, geht es. Nicht dogmatische Loci sollen abgehandelt, sondern die menschliche Situation vor Gott erfasst werden. Es ist deshalb zumindestens schief, wenn man als Thema der Verse 1b-6 „Gottes Allwissenheit" angibt. Es heisst gerade nicht, dass Gott *alles* kennt und erforscht — eine Aussage, die fern und unpersönlich sein kann. „Jahwe, Du kennst mich" — ist es nicht höchst sinnvoll, so einen Menschen sprechen zu lassen, dessen Unschuld in einem konkreten Fall in Frage gestellt ist? Mag er denken, niemand weiss, was im Geheimen geschehen ist, Jahwe selber kann er nicht täuschen. Das und damit der Ernst seiner Lage wird ihm so in den ersten Worten tief eindrücklich gemacht.

Im Dienst dieses Anliegens steht die Entfaltung der Aussage von V. 1 in den Versen 2-4. An Gegensatzpaaren, in denen das Leben äusserlich verläuft (Sitzen-Stehen; Liegen-Unterwegssein), wird aufgezeigt, dass keine Situation im Leben eines Menschen denkbar ist, in der er nicht unter Jahwes prüfendem Blick stände. Nicht nur das Äussere, das schliesslich auch Menschen wahrzunehmen vermögen, wird von ihm gesehen, er dringt durch bis zu den Gedanken, wie auch kein Wort ihm unbekannt ist. Die Aussage von V. 4 ist nicht so gemeint, als seien die Worte vorherbestimmt. Vielmehr wird festgestellt und bekannt: Mensch sein heisst vor Gott bloss liegen — auch mit den Gedanken und mit den Worten.

Dieser Gott ist nicht ferne, er ist geradezu körperlich nahe:

„Hinten und vorn hast Du mich umschlossen
und Deine Hand auf mich gelegt".

Wenn das Gebet darauf in den Ausruf ausbricht:

„Zu wunderbar ist 'das' [1]) Wissen für mich,
unerreichbar, nicht vermag ichs zu fassen",

so ist das nicht hymnisch-preisend im eigentlichen Sinne, sondern bedeutet in diesem Zusammenhang die Beugung unter das vorher Konstatierte, rational nicht Erfassbare. Um die Worte hymnisch zu deuten, fehlt ihnen zu sehr das Freudige, was nach dem, was vorhergeht und folgt, nicht weiter verwunderlich ist. Nur wenn man V. 6 völlig ablöst von seiner Umgebung, kann man in ihm einen hymnisch-freudigen Ausruf finden. Man wird ihn vielmehr nach Analogie der Doxologien zu verstehen haben, wie sie in der sakralen Rechtspflege Brauch waren. Mit solchen Doxologien „soll eben nichts anderes gezeigt werden als die Art, wie man sich dem Verfahren der Gottheit bedingungslos unterwirft, nämlich dadurch, dass man im doxologischen Hymnus die unerforschliche Allmacht Gottes 'bekennt'" [2]).

Zu b: V. 5 bildete schon den Übergang zur zweiten Strophe (Bentzen). Der Beter ist in der Gewalt Jahwes, stellte er fest; er ist es überall, sagen die Verse 6-12. Wie es nicht möglich ist, sich vor Gott zu verbergen, so ist es undenkbar, ihm zu entfliehen. Wenn aber eine Flucht vor Gott überhaupt erwogen wird, so ist klar, dass die Nähe Jahwes unter Umständen als Bedrohung empfunden wird. Auch das ist im Gebet eines Menschen, der seine Unschuld angesichts eines bestimmten Verdachtes beteuert, durchaus am Platze. War ihm früher der trügerische Gedanke abgeschnitten worden, Gott könne etwas an ihm unbekannt sein, so jetzt der Einfall, man könne sich ihm durch eine Flucht entziehen:

„Wohin könnte ich gehen vor Deinem Geiste
und wohin fliehen vor Deinem Angesicht"?

Und wie die Verse 2 und 3 den Gedanken von V. 1b entfalteten, so entfalten die Verse 8 und 9 den von V. 7, indem sie — wieder in zwei Gegensatzpaaren (Himmel-Scheol; äusserster Osten [3])-

---

[1]) Vgl. *BH*[3].

[2]) F. Horst, *ZAW*, N.F. 6 (1929) S. 52 f.

[3]) Die „Flügel der Morgenröte" weisen nicht auf eine "magische Flucht" (so Gunkel), sondern auf die östliche Himmelsgegend, wie die Parallele in 9 b und das „dort" in V. 10 zeigen. „Der Morgenröte Flügel ergreifen will sagen:

äusserster Westen) — auf die Unbegrenztheit des göttlichen Machtbereiches hinweisen. Wiederum handelt es sich nicht um eine allgemeine Aussage über Gottes Allgegenwart, sondern es wird deutlich gemacht, in welcher Situation ein vor Jahwe Flüchtender sich befinden würde:

> „Auch dort würde Deine Hand mich 'fassen' [1])
> und Deine Rechte mich ergreifen" (V. 10).

Wessen Verhältnis zu Jahwe nicht in Ordnung ist, der findet nirgendwo Sicherheit vor ihm. Wenn GUNKEL angesichts dieser Aussagen feststellt: „und immer gewaltiger steigt die Begeisterung des Dichters empor" [2]), so scheinen sie mir in ihrem Sinn verkannt. Die Bedrohung, von der sie sprechen, gilt — das zeigt die Form der 1. Ps.sg. deutlich — nicht nur den anderen, sie ist in erster Linie eine Möglichkeit, mit der der Beter selber rechnen soll und muss. Darin liegt wenig „Begeisterndes". Ebensowenig in dem Gedanken, dass keine Dunkelheit einen Menschen, der sich vor Jahwe verbergen möchte, davor schützen würde, von ihm entdeckt zu werden [3]).

Zu c: Hat in den beiden ersten Strophen der Beter bekannt, dass er sich überall, wo er sich bewegt, vor Gottes prüfenden Augen weiss und auf keine Weise sich aus seinem Machtbereich flüchten kann, so bringt die 3. Strophe (V. 13-18) die Begründung: denn er ist Gottes Geschöpf. Wie könnte das Geschöpf seinem Schöpfer unbekannt sein. „Du hast meine Nieren geschaffen", d.h. doch bei der Rolle, die die Nieren in der biblischen Psychologie spielen, dass Jahwe Herr ist über die innersten Regungen des Menschen [4]). Verborgen vor den Menschen ist das Kind im Leib der Mutter geworden, aber Jahwe war es nie verborgen. Im einzelnen ist die dritte Strophe an einigen Stellen textlich schlecht erhalten und, verglichen mit den gleichlangen übrigen Strophen, scheint sie

---

sich im östlichen Horizont zeigen", BENTZEN, *a.a.*O. S. 656 unter Hinweis auf BUHL.

[1]) Lies תקחני statt תנחני (vgl. *LXX*, und *S* sowie den Parallelismus).

[2]) GUNKEL, *Psalmen*, S. 588.

[3]) Lies in V. 11 וְאֹמַר statt וָאֹמַר und mit EWALD und vielen Spätereren ישוכני statt ישופני, vgl. auch *BH*³. Streiche V. 12c als Glosse.

[4]) Vgl. J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture*, 1946, S. 173 f. und den Satz von A. R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual*, 1949, S. 76: „Indeed the reins form so vital and so sensitive a part of the body that in a measure it is here, concealed from one's fellow creatures if not from God, that the real sentiments of the elusive ego (אני or אנכי) find their expression".

Erweiterungen erfahren zu haben [1]). Aber ihr Sinn im Ganzen ist klar. Lediglich bei dem offenbar verderbten Vers 16, wo wahrscheinlich von dem Niederschreiben der Tage in Gottes Buch die Rede ist, kann man fragen, ob das im Sinne der Vorherbestimmung gemeint ist (so GUNKEL, WEISER, BENTZEN u.a. unter Verweis auf die babylonischen Schicksalstafeln) oder in dem Sinne, dass über sie Buch geführt wird, wie das die Parallelen Ps. lvi 9; lxix 29; vielleicht auch Dan. vii 10 nahelegen [2]). Eine absolute Entscheidung ist bei dem Zustand des Textes m.E. nicht möglich. Auch diese Strophe schliesst mit einer Beugung vor der Fülle und Grösse der göttlichen Gedanken.

IV

Es bedarf nun nicht langer Ausführungen, um zu zeigen, wie treffend die Aussagen der drei ersten Strophen mit dem konkreten, in der 4. Strophe sichtbar werdenden Zweck des Psalms zusammenstimmen und sich von ihm her und auf ihn hin besonders gut ver-

---

[1]) Besonders die Verse 16-18 enthalten manche Dunkelheit. So urteilt z.B. BERTHOLET in KAUTZSCH-BERTHOLET, *Die Heilige Schrift des AT*'s, 4. Aufl. 1923, II, S. 267 über V. 18 b: „Aber vielleicht ist der gegenwärtige Text überhaupt nur ein Versuch, aus etwas Verderbtem eine sinnvolle Aussage zu gewinnen". Sicher erscheint mir auch, dass in den Versen 13-18 spätere Zusätze enthalten sind. Während die Strophen 1, 2, 4 je sechs Zeilen enthalten, bietet die 3. Strophe nach dem jetzigen Text 8 Zeilen. Es ist anzunehmen, dass die Strophen ursprünglich gleich lang gebaut waren. Folgende Erweiterungen lassen sich m.E. beobachten: 1) 14a, ein preisender Ausruf, der sich an die Aussage von der Schöpfung des Menschen anschliesst, aber die Schilderung unterbricht; man hat deshalb eine Umstellung erwogen (V. 14a vor V. 13, Gunkel im Anschluss an HITZIG, WELLHAUSEN u.a.). Besser wird es jedoch sein, V. 14a mit *BH*³ als Glosse zu streichen. 2) Die drei ersten Worte von V. 16 sind — nach talmudischem Gebrauch des im AT nicht begegnenden Wortes גלם — zu übersetzen: „Meinen Embryo sahen deine Augen". Das ist kurz und prosaisch zusammengefasst das, was in den Versen 14b, 15 in poetischer Bildsprache gesagt wurde. So dürften diese Worte exegetische Glosse sein. 3) Durch den Einsatz dieser Glosse wurden die Worte יָמַי יצרו (str. ם in ימים) von ihrem ursprünglichen Ort verdrängt. Lies: ימי יצרו ועל ספרך כלם יכתבו. ולא אחד בהם ist wiederum Glosse, sei es erklärend in der Form des Ketib, sei es unter Hinzufügung eines ganz neuen Gedankens in der Form des Qere: „und ihm (לוֹ) gehört einer von ihnen", d.h. den Tagen, ein Hinweis auf den Sabbath, der hier gewiss nicht am Platze ist. — Natürlich ist auch dieser Vorschlag nur ein Versuch, aber bei dem Gleichmass der übrigen Strophen hat die Reduzierung der dritten Strophe auf die gewöhnliche Länge von 6 Zeilen alle Wahrscheinlichkeit für sich. In v. 14b lese ich mit GUNKEL u.a. וְנַפְשִׁי יָדַעְתָּ מְאֹד, wofür der Parallelismus (15a) spricht.

[2]) Zum Bild von den göttlichen Büchern vgl. P. VOLZ, *Eschatologie der Jüdischen Gemeinde*, 2. Aufl. 1934, S. 290-92.

stehen lassen. Sie können sich nicht genug tun, auszumalen, was es heisst, Gott zum Gegenüber zu haben, und zwar geschieht das in durchaus einseitiger Weise. Von Gottes Güte, seiner Gnade und Treue hören wir nichts, nur von des Menschen Ausgeliefertsein an ihn. Das ist kein Thema für einen Hymnus, wohl aber die rechte Vorbereitung für einen Menschen, der vor diesen Gott zur Verantwortung gerufen ist. Nochmals: es geht nicht um die Darstellung von Eigenschaften Gottes an und für sich, sondern es soll vergegenwärtigt werden, was er für den Menschen, für diesen konkreten Menschen ist. Vielleicht ist es deshalb besser, das Anliegen der drei ersten Strophen vom Menschen her zu formulieren. Nicht so sehr die Allwissenheit und Allgegenwart Gottes an sich wird dargestellt, vielmehr in immer neuen Bildern und Wendungen der eine Gedanke entfaltet: Dass der Mensch ganz von Gott durchschaut und von ihm umschlossen sein Leben führt.

Wer ist es nun, der diesen Gedanken so eindrücklich macht? Macht sich einer, der die von uns vermutete Versicherung abzugeben hatte, nochmals klar, wie nackt und unentrinnbar er vor Gott steht, bevor er zur Versicherung seiner Unschuld selber übergeht und sich Gottes Nachprüfung überantwortet? Doch wohl kaum. Nicht der unmittelbar Beteiligte hat dieses Gebet für sich formuliert, ein anderer hat es für ihn in Worte gefasst. Es ist auch nicht zu einmaligem Gebrauch bestimmt, sondern wird je und je rezitiert worden sein. Seine Aussagen sind deshalb nicht biographisch zu verstehen, Ausdruck bestimmter lebenslanger Erfahrungen mit Gott, sie sind vielmehr normativ gemeint. So ist es, worauf hier nur im Vorbeigehen hingewiesen sei, bei den meisten Ichpsalmen. Wir gehen in die Irre, wenn wir sie als biographische Bekenntnisse auffassen und unser Bemühen darauf richten, das hinter ihnen stehende Individuum zu erfassen. Sie bezeugen uns nicht: so hat der oder jener Israelite gedacht oder geglaubt, zu dieser oder jener Einsicht ist er durch besondere Erfahrung gelangt, sondern: so sollte jeder Israelite, wenn er in diese oder jene Lage kam, für die Psalmengebete vorgesehen waren, denken, glauben, bekennen. Die Ichpsalmen enthalten weniger biographisches Material und mehr theologisches Denken als gemeinhin angenommen wird [1]).

---

[1]) Ich muss mich hier mit diesen kurzen Andeutungen begnügen und hoffe, das Problem in einem Aufsatz über „das Ich der Psalmen" ausführlicher zu behandeln. Für Ps. cxxxix vgl. bes. A. Bentzen, *Salmer*, S. 661, zur Frage der Psalmendichter überhaupt S. Mowinckel, *Offersang og Sangoffer*, 1951, S. 347ff.

Das gilt auch von Ps. cxxxix. Die Art wie der Dichter die Gesetze theologischer Entfaltung, praktischer Anwendung und dichterischer Gestaltung beherrscht, zeigt deutlich, dass wir ihn weder in theologischer noch in poetischer Hinsicht als Laien betrachten dürfen. Man gewinnt den Eindruck, dass sein Gedicht aus einer strengen theologischen und dichterischen Tradition herauswächst, mit der er offenbar berufsmässig verbunden war.

V

Zum Schluss noch ein Wort zu der viel verhandelten religionsgeschichtlichen Parallele in Atharvaveda IV, 16, wo von Varunas Allwissenheit und Allgegenwart in ähnlichen Bildern gesprochen wird, wie von der Jahwes in unserem Psalm. Die Meinung, dass Ps. cxxxix in irgend einer, vielleicht sehr indirekten, Weise von Atharvaveda IV, 16 abhängig sei [1]), vermag ich nicht zu teilen.

Worauf ich aber hinweisen möchte, ist dieses. Die Indologen sprechen von Atharvaveda IV, 16 als einem „Hymnus". Dies ist aber kaum richtig. Nachdem dort von Varunas Allwissenheit und Allgegenwart gesprochen und darauf hingewiesen wird, dass er auch „in diesem bis'chen Wasser" verborgen ist, heisst es weiter: „Die sieben mal sieben Schlingen, o Varuna, die dreifach geöffnet dastehen, die bösen, alle die sollen den, der die Unwahrheit spricht, fesseln. Wer die Wahrheit spricht, den sollen sie freilassen. Mit hundert Schlingen binde ihn, o Varuna; nicht soll dir, o Wachsamer, der Lügner entwischen. Mit hängendem Bauch soll der Bösewicht dasitzen wie ein aus Rand und Band gegangenes Fass (d.h. er soll die Wassersucht bekommen)" [2]).

Diese Stelle hat Sten Konow überzeugend gedeutet, wenn er schreibt: „Aus einem alten Hymnus des Atharvaveda erfahren wir,

Mit Nachdruck hat Mowinckel a.a.O. S. 393ff. betont, dass die Unterscheidung zwischen Dichter und betendem Ich keineswegs ein echt persönliches Element in den Psalmen ausschliesst. Sicher war der Dichter von Ps. cxxxix auch persönlich tief bewegt von dem Glauben, der ja auch sonst im AT vielfach ausgesprochen oder vorausgesetzt wird, dass der Mensch in allen Augenblicken seines Lebens vor Gottes Auge steht und ihm unentrinnbar ausgeliefert ist. Aber diesen Glauben hat er hier auf eine besondere Situation angewendet und gültig formuliert für Beter, denen die Erinnerung an den allwissenden und allgegenwärtigen Gott besonders notwendig sein mochte.

[1]) So H. Hommel, *ZAW*, N.F. 6 (1929), S. 110ff. Gegen die Annahme einer literarischen Abhängigkeit H. Haas, '*Das Scherflein der Witwe' und seine Entsprechung im Tripitaka*, 1922, S. 99ff.

[2]) Übersetzung nach K. F. Geldner, *Vedismus und Brahmanismus*, Religionsgeschichtliches Lesebuch 9, 2. Aufl. 1928, S. 40.

dass das Wasser auch bei Ordalien früh Verwendung fand. In das geweihte Wasser war Varuna eingegangen, und derjenige der davon trank, musste sich hüten, unwahr zu reden. Die Strafe Varunas würde ihn unfehlbar heimsuchen, als Seuche oder Gebrechlichkeit, und vor allem in der gefürchteten Wassersucht. Mehr als alles andere ist diese letztere Varunas Mittel, den Frevler zu bestrafen" [1]). Die Stelle des Atharvaveda steht also in engem Zusammenhang mit einem Ordal, vor dem sie wohl ursprünglich rezitiert wurde.

Wie gesagt, ich denke an keine Abhängigkeit auf Seiten des biblischen Psalms. Die zu erschliessende kultische Situation ist aber auf beiden Seiten auffallend ähnlich. Die Parallele des Atharvaveda zeigt, wie nahe es lag, gerade im Zusammenhang mit einem sakralen Rechtsakt, den wir auch für Ps. cxxxix aufzuzeigen suchten, davon zu sprechen, dass Gott alles wisse und den, der die Unwahrheit sagt, überallhin verfolge, und dabei zu ganz bestimmten Bildern und Wendungen zu greifen. Insofern scheint mir diese religionsgeschichtliche Parallele immerhin den Wert einer Stütze für die vorgetragene Auffassung von Ps. cxxxix zu haben.

---

[1]) Sten Konow in Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, II, 4. Aufl. 1925, S. 22. Diese überzeugende Deutung scheint H. Lommel, *ZDMG*, N.F. 17 (1938), S. 452ff. entgangen zu sein.

SHORT NOTES

ADDENDUM TO PROFESSOR MILLAR BURROW'S NOTE ON THE ASCENT FROM ACCHO IN 4QpIsa[a]. [1])

Professor Millar BURROWS' interpretation of the suffix of *hʿlwtw* is, of course, the natural one if the original meaning of Isaiah's words is followed in this *pešer*. However, as he is aware, this cannot be presumed, having regard to the usual methods of interpretation practised by this Sect, and there is, at least, no necessity for the reference to be as the prophet clearly intended it.

That understood, it remains to discover whether the context of the commentary itself will allow it. Bearing in mind the reference to the Davidic Prince in Frgt. A line 2 (allowing my reconstruction *ns*]*y' hʿdh*), we have a singular subject, with which the biblical text nicely conforms and which could most naturally be the reference of the singular suffix of *hʿlwtw*. Furthermore, the references to the enemies in Frgt. B are all plural, and it is not until we come to Frgt. D that a singular Magog makes an appearance.

It is possible that the subject of the *pešer* changes from the *nsy' hʿdh* before we encounter the Isaianic Enemy's Approach passage, but until some hint of this turns up in another fragment, I prefer on the whole to retain my interpretation as applying to the Messiah, particularly as the contents of Frgt. D are devoted to that person.

Manchester John ALLEGRO

HŌḆᵊRĒ ŠĀMĀJIM (JES xlvii 13) = HIMMELSANBETER?

Hōḇᵊrē šāmājim wird gewöhnlich, auf Grund der Septuaginta (οἱ ἀστρολόγοι τοῦ οὐρανοῦ) [2]) und des arabischen *habara* „in Stücke schneiden" [3]) als „Astrologen" erklärt, die den Himmel in Felder abteilen („zerschneiden"), um den Horoskop zu stellen. [4]) Diese

---

[1]) *VT* VII, 1, p. 104 f.

[2]) Der Vulgata (augures caeli) und die Pᵊšiṭṭā (s. weiter) folgen.

[3]) Damit verglich es schon DAVID QIMḤĪ in seinem Wörterbuch; er erklärte es jedoch, vergleiche den semantischen Übergang von *gzr*, als Leute, die auf Grund der Sterne entscheiden. Zu dieser Erklärung passt jedoch *šāmājim* nicht.

[4]) So GESENIUS-BUHL[17], KOEHLER, zurückhaltend auch BROWN-DRIVER-BRIGGS.

Erklärung erregt jedoch Bedenken. Der semantische Übergang selbst (schneiden >[den Himmel in Felder] zerschneiden) ist zwar möglich, obwohl das auf den ersten Blick entsprechende *gāz'rīn* (Dan, ii 7 etc.) nicht „Astrolog" bedeuten muss und selbst dann die semantische Entwicklung über „entscheiden" gegangen sein mag; [1]) das arabische *habara* jedoch, auf dem die Erklärung „schneiden" basiert, scheint wohl von *habra* „Fleischstück" denominiert zu sein [2]) und die Bedeutung „*Fleisch* in (grosse) Stücke schneiden" zu haben, kann also wohl nicht zur Erklärung von *hōbᵃrē* herangezogen werden. Ferner hat die Septuaginta wohl nur auf Grund des ganz klaren Kontextes „Astrologen" übersetzt, was dadurch noch wahrscheinlicher wird, dass die ihr folgende Pᵃšiṭṭā *šāmājim* zum nachfolgenden *haḥōzīm bakkōkāwīm* zieht und „Astrologen, die im *Himmel* und in den Sternen schauen" übersetzt. [3])

Ich möchte daher versuchsweise vorschlagen, *hōbᵃrīm* mit ugaritisch *hbr* „sich verbeugen" in Verbindung zu bringen und im Sinne von „Anbeter" zu verstehen. [4]) *Hōbᵃrē šāmājim* [5]) bedeutet also „Himmelsanbeter", wohl eine spöttische Benennung der Astrologen; der Kontext lautet also: Lass doch hertreten und dir helfen die Himmelsanbeter, die in den Sternen schauen...

Jerusalem (Isr.) Josua Blau

CONTACT BETWEEN SAMARITAN SECTS AND QUMRAN?

Our knowledge of the Samaritan sects is fragmentary and uneven coming as it does from Jewish, Christian, Muslim and Samaritan sources, [6]) none of which give complete or unbiassed information on the subject. What is clear is that there were Samaritan sects from at least the first century A.D. until the tenth century and later. Abu'l Fath the Samaritan historian mentions thirteen Samaritan sects,

---

[1]) Siehe die Wörterbücher.

[2]) Vergleiche schon Brown-Driver-Briggs.

[3]) Targum übersetzt jedoch *hōbᵃrīm* durch *maskīn* „Beobachter", wohl auch nach dem Kontext.

[4]) Zum semantischen Übergang vergleiche zum Beispiel *sgd*, das Dan. iii 12 *plḥ* parallel ist.

[5]) Statt *hōbᵃrīm lᵃšāmājim*, vergleiche dazu zum Beispiel Joüon, *Grammaire* . . ., p. 344, § 121n; falls wir nicht annehmen sollten, dass *hbr* im Sinne von "anbeten" überhaupt transitiv geworden ist.

[6]) Cf. Montgomery, *The Samaritans* (Philadelphia. 1907) pp. 252-265 for references.

and gives information regarding eleven of them. None of them had survived until his day—the fourteenth century. Of these thirteen all but three, if not only all but two, were derived from a common source. I refer to the Dusis heresy and its nine derivative heresies described by Abu'l Fath and set by him in the fourth century A.D. But Abu'l Fath knew of Samaritan sects long before this. Priority he gives to the Dustan sect (Abu'l Fath ed. VILMAR p. 82 f.) dating it about the fifth century B.C. VILMAR (Abu'l Fath Proleg. xxiii) thought that the Dusis sect, about a thousand years later than the Dustan sect, had appropriated the name of its predecessor to whose principles and practices it showed considerable likeness. I believe that the Dustan sect and that of Dusis (or Dustis as the early Ṭolidah Chronicle calls him) were the same, and that Abu'l Fath for certain polemical and apologetical purposes inserted a double account of the Dosithean Samaritan heresy. There is no need to see the Dustan sect and the Dusis sect as different schools;[1]) differences do appear in the two accounts, but such differences as there are between the Dustan sect and that of Dusis are much less than the differences between the various sects which Abu'l Fath says sprang from the Dusis sect, and the parent body itself. Abu'l Fath's history has much that is invaluable, but his chronology is not always trustworthy. e.g. We cannot trust Abu'l Fath's dating of Simon Magus in the fourth century A.D. According to the Clementine Recognitions (ii 7) Dositheus and Simon were contemporaries. Dositheus is of course the Greek name from which Dusis or Dustis is derived. Were the Dustan and the Dusis sects not separated in Abu'l Fath by 800 years, one could not regard them as separate and unrelated.

Midrash Ṭanḥuma (Wayesheb op. cit.) and Pirḳe de R. Eliezer (ed. FRIEDLANDER p. 99) make Dosethai i.e. Dositheus one of the priests sent to teach Yahwism to the Kutheans who had been brought into Palestine after the debacle of 721 B.C. Abu'l Fath like the Ṭolidah Chronicle knew only of the Babylonian Exile of 586 B.C., so the episode of the Kutheans etc. cf. 2 Kings xvii is brought down by him to the Persian period. Abu'l Fath answers the Jewish charge that Samaritanism is a religion of doubtful origin, by saying that it was a Jewish heretic who brought heresy into the Samaritan Israelite community; he claims in effect that the heresy was branded for what it was, and the old Israelite religion preserved by the Samaritans

---

[1]) As MONTGOMERY held there was ibid. pp. 262-3.

continued unsullied. To make his point Abu'l Fath has to antedate the Dusis heresy, the founder of which had been Jewish.

But what was the date of the origin of the Dusis heresy? According to Josephus Ant. XIII 3 paragraph 4, Theodosius and Sabbaeus were the exponents of the Samaritan case before Ptolemy Philometor, contending against the Jews in Egypt that according to the Law of Moses the temple was to be built at Gerizim and not at Jerusalem. The names given by Josephus to the exponents of Samaritanism are significant. Theodosius is but another form of Dositheus. The name Sabbaeus is significant too. According to Midrash Tanḥuma Dosethai, who taught religion to the Kuthean settlers had been accompanied by Sabbaeus (סבייא). There was a Samaritan sect of the Sabbaeans. As late as the time of Masudi (10th century A.D.) the Samaritans were divided into two main groups the Dositheans and the Sabbaeans. Either Josephus refers to these two heresiarchs, or more likely he uses their names to denote their sects; if this latter suggestion is right, Samaritanism to Josephus, the first century Jew, meant the Dosithean and the Sabbaean heresies, so much so that he could think of their having been representative of Samaritanism at the beginning of the second century B.C.

The Dusis sect according to Abu'l Fath (ed. Vilmar p. 152-158) was founded by an erstwhile Jew called Dusis who, after causing trouble at Nablus, had to flee to Shuwaika where he lodged with the widow Amantu. There he wrote mysterious writings. His task finished, he gave orders that none were to see his writings until they had taken a ritual bath. Dusis went to Anbata, went into a mountain cave and starved to death. The Samaritans who pursued Dusis were told by Amantu that before seeing his writings they must first bathe. On doing so they came up from the bath declaring their faith in God and his prophet Dusis. Levi, the Samaritan High Priest's son who was converted to this faith, was martyred. The sect flourished, the writings of Dusis and the palm leaves dipped in the blood of the martyred Levi being special objects of devotion. Believing that the dead would rise soon, the dead were buried with a staff in their hands and sandals on their feet. The salient points about this sect were, their ultra strict Sabbatarianism, their strict laws as to ritual purity e.g. on the Sabbath they did not take even their hands from their sleeves; they prayed when in water with their bodies veiled. The sects derived from the Dusis sect either kept their tenets very strictly or reacted violently against them. One has the suspicion that

the Dusis heresy was the formative force in Samaritanism. From Abu'l Fath we know nothing of the tenets of the Sabbaeans, they may have been the 'Old Believers'. We do know that in the fourth century, when the great Samaritan High Priest Baba Raba was active, he had the support of all the Samaritans except the Sabbaeans who kept their own synagogues and priests independent of him. One wonders if the Samaritan Community was not virtually Dosithean at this time. There was a priestly revolution in Samaritanism in the fourteenth century A.D. Abu'l Fath wrote under the influence of that revolution. That Reformation by choosing the middle way made one Samaritanism which was not uninfluenced by the earlier sects. cf. e.g. the Dustan hymn in the Liturgy.

The difficulty in comparing the Dusis and Dosithean sects with that of Qumran is that we know so little about the beliefs and practices of the Samaritan sects. One of such sects was the Zadukai (Abu'l Fath (ed. VILMAR p. 160); they might remind one of Qumran in that they kept their doctrine secret. They believed the world would endure because Dusis died his shameful death; however, the winged dragon would rule all creatures till the day of the resurrection. They had a centre called Maluf. They, being a Dusis sect, probably stressed ritual purity and Sabbatarianism.

But we know nothing of the organisation of any of the Dusis sects. However if Baba Raba and his son Levi (the similarity of whose name to that of Levi the martyr of the Dusis sect is probably significant) attempted to make the Dosithean heresy the state religion of the Samaritans, we may obtain some insight into this from what Baba did to the Samaritan priesthood. The Samaritans claim that their priesthood goes back to Aaron through Eleazar. Their priestly chain is suspiciously like that in 1 Chron. vi 4-15 for the pre-exilic period, with stress on the Zadokite line. The Samaritan Community has always been and still is a priestly theocracy. Baba (cf. Abu'l Fath *ibid.* p. 129 f.) tried to break the power of the priesthood by establishing a council of learned men similar to the Council of the Community (D.S.D. VIII. 1) The numbers of laity in relation to the priesthood are not the same as in the Discipline Manual nor the same as in the Zadokite Document. Baba's Council was seven in number, three were priests, four were Israelites. There was an inner council of four overseers. Baba stressed the teaching of the Law, and the use of ritual immersion. Abu'l Fath tells how Baba built a synagogue on Mount Gerizim with a special Mikwah. Prayer was before sunrise

and at sunset. One bathed before prayer. In front of the Synagogue was a building for study of the Law, where Baba's council had special duties as to the reading and expounding of the Law. In addition they had judicial functions over certain areas. Abu'l Fath tells how persons at New Moons and Festivals could present themselves before himself and his council for admission to the circle of the learned. Admittedly this information is slight, but the parallel is interesting. We may have a reference to a mother house of Samaritan Dositheans, but we have no connection with Qumran.

There had been a Samaritan sect of the Essenes, but we know less of it than of the Dositheans and nothing as to their mutual relationship. While it cannot be demonstrated that there was any connection between Samaritan sects and Qumran, Abu'l Fath (*ibid.* p. 160-161) tells of one Dusis sect (Abiya and Dusa) that went into the wilderness (beyond Jordan) as they believed Dusis commanded. While we note that the Dusis sects insisted on ritual bathing and strict sabbatarianism, and had some secret teaching including a belief in Dusis (who was their equivalent of a Moreh Zedek), such apparent resemblances to Qumran are offset by so much that is absolutely different. Any influence of Qumran on the Samaritans could only be indirect. If the Qumran sectaries would not sacrifice at Jerusalem, a priori, here was a point of contact; but Qumran sectaries did *not* give up their devotion to Jerusalem. Some of the Dusis sects gave up their devotion to Gerizim. It is not impossible that the Jewish sectarians would accept Samaritans discontented with Nablus. The Law was the basis of the Covenant for the Qumran Sectaries and this the Samaritans had, if not the rest of the scriptures.

But a more fruitful place to look for point of contact between Qumran and Samaritan sects is not in the fragmentary statements about Samaritan sects preserved in secondhand sources, but rather in the doctrines now taught by the orthodox Samaritan Community; the Dosithean heresy lasted too long for its views to leave no mark on Samaritanism. In the catechism [1]) taught to Samaritan children we hear much of what Belial has wrought among men; we are taught that the Samaritans alone are the children of light. The Zadokite Fragment II 9 speaks of 'God having hid His face from the land'. The Samaritans believe that since Eli's time God has hidden His Face, and they have been living in Divine Disfavor; they however

---

[1]) Cf. Gaster MS. 1169 in The John Rylands Library, Manchester.

still hope for the Return of Divine Favor. In the 14th century hymn still used on their Day of Atonement, we hear of the One like Moses who will come and discover the Tabernacle and the altar of incense, and then, thanks to the perpetuation of valid priesthood, atonement will be made for the land. Their Taheb, the one like unto Moses, is the Messiah of Israel, while their high priest is the anointed of Aaron. We have the same Messianic proof text Deut. xviii 18 and perhaps an explanation of the enigmatic Messiahs of Aaron and Israel..

Direct points of contact between Samaritan sects and Qumran probably never existed, but both grew out of a similar background; Qumran had no apparent effect on Rabbinic Judaism, but the influence of the Samaritan sectaries clearly survived in Samaritanism which has retained much of the old beliefs. Samaritanism still witnesses to, and waits for, the Day of Vengeance and Recompense the hope of the Qumran Sectaries cf. D.S.D. IX 23, D.S.D. X 19, which did not come in time for the latter.

Leeds John Bowman

L'ÉPISODE DES OISEAUX DANS LES RÉCITS DU DÉLUGE

Le sens du passage relatif aux oiseaux, à la fin des différents récits du Déluge, a été discuté, entre autres, par A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament parallels* (2e éd.), Chicago, 1949, p. 251-253 (l'auteur ayant, par ex., écarté un rapprochement jadis proposé par Jastrow, entre la mention du corbeau, animal impur, Lev. xi 15, et une prétendue „expulsion" du corbeau, censé indésirable dans l'arche). Cette étude de Heidel est, sans doute, susceptible de recevoir encore un complément.

Il semble que l'ingénieuse utilisation des oiseaux par le navigateur qui a besoin de vérifier la proximité d'une terre (d'une côte), soit un procédé traditionnel. Ledit procédé se trouve décrit dans des textes bouddhiques, étudiés par S. Lévi et résumés par J. Filliozat, *Revue Historique*, 1949, p. 8; cf. E. Lamotte, *La nouvelle Clio* (Bruxelles), 1953, p. 117: par le moyen d'„oiseaux d'orientation", embarqués au départ — et, spécialement, de *corneilles* —, les marins reconnaissent soit la présence (et la direction), soit l'absence de terre à portée de l'animal.

Il ne paraît aucunement invraisemblable de transposer cette pratique dans un passé plus ancien, et d'interpréter en ce sens le

„lâcher" intentionnel des oiseaux après le Déluge. On rappellera d'un mot seulement, les éléments anciennement ou nouvellement connus, concernant le trafic maritime, vers l'Est, à partir des villes de la Mésopotamie méridionale, ou bien inversement, à destination de celles-ci: pour une partie du 3e millénaire et le début du second, voir maintenant A. L. Oppenheim, „The seafaring merchants of Ur", *JAOS*, 1954, p. 6-17; cf. D. Mac Cown, également *JAOS* 1954, p. 176 s.

On notera enfin, dans le même ordre d'idées, l'office important du pilote du vaisseau, tant dans la tabl. XI de l'Epopée de Gilgamesh, que dans le récit de Bérose (cf. *Recueil Dhorme*, 1951, p. 574 et 582).

Paris Madeleine V. David

JOB xxxvi 5a IN TANNAITIC TRADITION

Sifre Numeri § 135, on xxvii (ed. Horovitz p. 181): רבי נתן אומר: הרי הוא אומר (איוב ל"ו 5) „הן אל כביר לא ימאס תם" – אין הקב"ה מואס תפלתם של רבים, אבל כאן (דברים ד' 26) „ולא שמע אלי" ולא קבל תפלתי.

The above recension quotes the verse from Job according to all but the London ms. testimonies—in that it reads לא and not ולא as the Masoretic Text (MT); furthermore it adds תם, against Mss. and Yalquṭ Shimʿoni (ad. loc.) as well as MT. Nevertheless this is R. Nathans [1]) reading and therefore it is to be maintained in the *Sifre*. The verse from Job is put against Dt. iv 26 and seems to be contradicting the latter. The first verse declares—according to R. Nathan's interpretation—that God does not reject the prayer of the pious, whereas the second refers to the rejection of Moses' prayer. According to R. Nathan the verse from Job is the rule and Dt iv 26 its exception. It is therefore obvious that his interpretation cannot do without the word תם, if the rejection of Moses' prayer is looked upon as contradictory to Job. Furthermore this is corroborated from R. Nathan's own wording: 'The Holy One, blessed be He, does not reject the prayer of important persons." The last two words are obviously here the true rendering of רבים [2]). How else could Moses', an individual's prayer be called תפלתם של רבים? Accordingly wheight

---

[1]) Lived in the 2nd ct., s. Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash*, p. 117.

[2]) Cp. A. M. Habermann's detailed study on רבים in *Sinai* (Heb.), vol. xxxii (Jerusalem 1953), pp. קמב ff. R. Nathan's sentence is to be added there.

is added to the LXX's rendering (τὸν ἄκακον) [1]) as well as to the Targum's translation: הא אלהא רבא לא יְרַחֵק צדיקא (so, יְרַחֵק, is to be read with *Biblia Regia*). Cp. also the Arab Rendering of Saʿadya Gaon (ed. DÉRENBOURG & BACHER, Paris 1899): יזהד פי כלקה [2]) In the quotation of R. Nathan's dictum in the Babylonian Talmud, Berakhot 8a, the verse is quoted according to MT, but R. Samuel Edels (MaHaRSHa, 16th ct.) in his *Novellae* still records from Talmud recensions in front of him the reading with תם. He sees in that reading an erroneous blending with Job viii 20—a rather untenable explanation in the light of the Targum on Job xxxvi 5 and the testimonies of *Sifre* all of which read כביר, thereby proving that they refer to the latter. Incidentally a comparison between the two verses in the Targum makes it plausible that in xxxvi 5 the rendering was chosen in the light of R. Nathan's interpretation.

Jerusalem (Isr.) SHAUL ESH

THE „BEGOTTEN" MESSIAH IN THE QUMRAN SCROLLS

In the newly published texts from the Qumran Caves [3]) the longest document (I QSa) contains "The Rule of the Congregation." After an introduction (I 1-5), the document begins by describing the levels of obligation for the various age-groups in the community (I 6-18); it then discusses certain special categories, the old, the simple and the Levites (I 19-25) and the conditions for admission to the convocations (I 25 to II 11). The Rule then describes the procedure at the sacred banquet (II 11-22) which, as BARTHÉLEMY plausibly maintains, is eschatological in character.

The latter passage is highly important for the understanding of the Messianic beliefs of the sect. Lines 11-15 read as follows:

[זה מו]שב אנשי השם [קריאי] מועד לעצת היחד אם יוליד [אל]א[ת] המשיח
אתם יבוא [הכוהן] רואש כול עדת ישראל וכול א[בות בני] אהרון הכוהנים [קריאי]
מועד אנושי השם וישבו ל[פניו איש] לפי כבודו ואחר י[שב משי]ח ישראל וישבו
לפניו ראש א[לפי ישראל אי]ש לפי כבודו כמ[עמדו] במחניהם וכמסעיהם

With regard to the crucial final word of Line 11, BARTHÉLEMY assures us: "יוליד. Après une étude par transparence aussi attentive

[1]) Against L. PRIJS, *Jüdische Tradition in der Septuaginta*, Leiden 1948, p. 62 f.

[2]) See also *Saadya Studies*, ed. E. I. J. ROSENTHAL, Manchester Univ. Press 1943, p. 191. ROSENTHAL does not mention the reading of the *Sifre*.

[3]) D. BARTHÉLEMY and J. T. MILIK, *Discoveries in the Judaean Desert*, I, *Qumran Cave I*, (Oxford, 1955) pp. 108-118, Plates XXIII and XXIV.

que possible la lecture de ce mot apparait pratiquement certaine." [1]) He nonetheless proceeds to adopt the correction proposed by J. T. Milik of יוליד to יוליך, on the ground that אתם would then be easier to explain. The editor then translates the passage: "Voici (l'ordre de) session des hommes de renom invités aux convocations pour les déliberations communes, au cas où Dieu *menèrait* le Messie avec eux: *Que le prêtre* ait rang de chef sur toute la Congrégation d'Israel. Quant à tous les *anciens* des prêtres fils d'Aaron invités aux convocations hommes de renom, ils prendront place sous sa présidence, chacun selon sa dignité."

Particularly in the present status of Qumran studies, it would be hazardous to utilize conclusions regarding the history of the community and its beliefs, which are necessarily highly tentative, as the basis for the reading of a difficult and doubtful text. On the contrary, the only sound methodology lies in utilizing all philological and exegetical means at our disposal for the correct reading of the text, which then can serve as a basis for an understanding of the sect and its views. Whether the document contains a reference to the Divine begetting of the Messiah is obviously of the greatest importance, both for our understanding of the sect itself and of its bearing on the later religious development of Judaism and Christianity.

We are fortunate in this instance that we possess an objective touchstone for deciding between the ms. reading יוליד "he will beget" and its proposed correction, יוליך "he will lead forth." To set forth the conclusion at the outset, *Hebrew syntax and usage effectively exclude the proposed emendation and substantiate the manuscriptal reading* on two grounds:

1) If יוליך be adopted, a new clause would begin with יבוא הכוהן, since אתם would be construed with אם יוליד אל את המשיח, as the editor recognizes. Now in Biblical Hebrew, which is imitated in this document, the rules with regard to word-order may be summarized as follows:

In the basic pattern, the subject precedes its verb; the inverted order, which is not uncommon, where the verb precedes its subject, occurs in special cases, such as a) when the clause is introduced by an adverb or other particle; b) when the clause begins with a Vav consecutive or c) when the verb is in the jussive.

---

[1]) Op. cit. p. 117. We ourselves cannot make out the word, because of the shadow on the left-hand side of the photograph of Plate XXIII.

All these principles of Hebrew word-order are, incidentally, illustrated by the first three verses of Genesis! The normal word-order of subject-verb occurs twice in verse 2, *vᵉhāʾāreṣ hāyᵉthāh . . . vᵉrūaḥ ʾelōhīm mᵉraḥepheth*. The verb precedes its subject in verse 1, *bārāʾ elōhīm*, because the clause is introduced by the adverbial phrase *bᵉrēšīth*, and twice in v. 3, once because of the Vav consecutive, (*vayōmer ʾelōhīm*), and once because of the jussive (*yᵉhī ʾōr*).

It is significant that all these principles are adhered to in our Qumran text (IQSa). Thus the normal subject -verb order occurs in lines 15, 16:

וכול ראשי א[בות חע]דה עם חכמ[י עדת הקודש] ישבו לפניהם. On the other hand, the verb-subject order appears twice in line 14, once because of the adverb *vᵉʾaḥar*: ואחר [ישב מש]יח ישראל and once because of the vav consecutive: וישבו לפניו ראשי אלפי ישראל.

In lines 11ff. we have a conditional sentence, where אם introduces the protasis; if אתם is construed with המשיח, the apodosis would begin with יבוא הכוהן. Since none of the special factors mentioned above, a modifying word or phrase, [1]) a vav consecutive [2]) or a jussive, occur here, the word-order in the apodosis should have been subject-verb, not verb-subject. Cf. such conditional sentences as Ex. xxi 29 (*vᵉʾim šōr naggāḥ hūʾ . . . vᵉhēmīth, haššōr yissāqēl*); Ex. xxii 9, 10 (*kī yittēnʾīš ʾel rēʿēhū. . , šebhūʿath JHVH tihᵉyeh*). The inverted word-order *yābhōʾ hakkōhēn* therefore demostrates that *ittām* must belong to the apodosis. There is therefore no reason for emending the reading of the manuscript יוליד. Indeed, there is much merit in Barthélemy's suggestion that the sect's Midrashic proclivities may be based on Ez. xxxvi 12 וְהוֹלַכְתִּי עֲלֵיכֶם אָדָם, where LXX read וְהוֹלַדְתִּי. It may be added that this may well have been the reading in the Ezekiel texts of the Community. The Qumran Scrolls show striking affinities at many points with the Septuagint, which, it is now becoming clear, often represents not a free or inexact rendering of the MT, but a literal rendering of a Hebrew text which differed from the Masoretic norm, and which may well represent an Egyptian recension as distinct from a Babylonian version [3]).

---

[1]) As e.g. in Ex. xxi 9.

[2]) As e.g. Ex. xxi 11, 18, 22.

[3]) In the Biblical texts, published in the Barthélemy-Milkik volume we have noted the following passage where the Qumran Scrolls agree with LXX against MT: Ex. xvi 14; (כחספס) Deut. xiii 4 (תשמעו) Deut. xxiv 14 (שכר עני) and xxxi 1

2) A second consideration, pointing to the same conclusion, is the customary usage of the verb הוליך. This common Biblical word, which means "lead on the way", is invariably used of an extended journey through open spaces, on a road [1]), a desert [2]), the sea, over mountains [3]), or into exile [4]), not of leading or escorting a person into a room, which is here apparently intended. This concept is expressed by הביא [5]).

It should be added that the editor's rendering of the passage is inexact at several points. The conjunction *'im* in line 10 should be rendered not "au cas où" but "lorsque" exactly as it is translated in line 17, where it is restored by the editor. Nor should יבוא הכוהן ראש כול עדת ישראל be translated: "The priest should have the position of chief over all the Congregation of Israel. ".

The entire passage is to be rendered as follows: "This is the order of sitting for the men of renown invited to the convocation, to the counsels of the Community: When (God) begets the Messiah, with them shall come the Priest, head of all the Congregation of Israel and of all the elders of the sons of Aaron, the priests, invited to the convocation, men of renown. And they shall sit before him, each man according to his dignity. And afterwards the Messiah of Israel shall sit, and there shall sit before him the heads of the clans of Israel, each according to his dignity and his post, in their stations and according to their marchings".

Whom the Qumran community believed to be the begetter of the Messiah cannot be determined with certainty, in view of the imperfect condition of the text. If the proposed restoration *'el*, which has much to recommend it, is adopted, our passage is highly important as a source for the concept of a Divinely begotten Messiah.

New York ROBERT GORDIS

(ויכל משה לדבר). The Qumran texts are, however, by no means a transcript of the Egyptian "recension". The Scrolls agree with MT against LXX (and other versions) in Ex. xvii 25 (no מן ההר; Lev. xxi 5 (no טמא) Deut. xiv 21 (no gloss); Deut. xxxii 17 (אבותיכם). On the various recensions which are now beginning to emerge, cf. the stimulating paper by W. F. ALBRIGHT, "New Light on Early Recensions of the Hebrew Bible", in *BASOR*, Dec. 1955, no. 140, pp. 27-33.

1) Cf. Jos. xxiv 3; Isa xlii 16; Jer. ii 17; Ez. xl 24.

2) Cf. Deut. viii 15; xxix 4; Isa. xlviii 21; Jer. ii 6; Hos. ii 16; Am. ii 10; Ps. cxxxvi 16.

3) Cf. Ps. cvi 9.

4) Cf. 2 Kings xxiv 15; Jer. xxii 15.

5) Cf. e.g. Gen. vi 19; Lev. xxvi 41; Ps. lxvi 11; Cant. ii 14; iii 4; Est. i 11,17, etc.

THE HISTORY OF THE BIBLE-TEXT AND COMPARATIVE SEMITICS. — A METHODOLOGICAL PROBLEM [1])

In the short time at my disposal I would like to say a few words about the methodological problems of which we become aware on comparing the two related fields: Bible-philology—or [more precisely the study of the history of the Bible-text [2])—and comparative Semitic linguistics. Hardly need I add that these problems are not unique and that for most of the points parallels from the classical-Indo-european field could be adduced—the more so since new trends have often been forthcoming from that direction. [3]) Tracing back, however, the way in the field of Bible-philology, which I have attempted to pursue in recent years—especially as regards the biblical texts among the Dead Sea-finds, the study of Hebrew medieval manuscripts [4]) and the proposed critical edition of the Peshitta [5])—it seems that a reflection on our position in the mid-twentieth century may not be out of place.

The differentiation between philology, i.e. the establishment and linguistic interpretation of a written text, and linguistics proper, i.e. the study of the histories and structures of languages and of man's speech habits, [6]) is of comparatively recent date, and the personal union between the philologist and the linguist—in our case the biblical philologist and the Semitist [7])—is even today the rule rather than the exception. It is therefore only natural that what may be called the ideological assumptions of both the biblical philologist and the Semitist have been identical. Such basic assumptions, however, tend always to linger on and to influence the practical work of later generations long after the *raison d'être* of the old approach has

---

[1]) A lecture delivered at the 3rd International Congress of Old Testament Studies in Strasbourg, August 1956. The footnotes have been added.

[2]) On the use of the term "Philology" in this context cf. the introductory remarks to my paper *Biblical Philology and the Concordance*, about to be published in the *Journal of Jewish Studies*.

[3]) Cf., e.g., Bolling, *Linguistics and Philology* in *Language* v (1929), p. 27ff., Debrunner, *Sprachwissenschaft und Klassische Philologie* in *Idg. Forsch.* 48 (1930), p. 1ff. Cf. especially E. Herrmann, *Ueber das Rekonstruieren* in *Kuhn's ZfvS* 41. (1907), p. 1 ff.

[4]) Cf. mainly *Biblica* 34 (1953), p. 212ff., 35 (1954) pp. 51ff., 429ff.; *Tarbiz* 24 (1955), p. 268ff. and *JJSt loc. cit.*

[5]) Cf. my *Prolegomena to a critical edition of the Peshitta*, about to be published in *Scripta Hierosolymitana* IV (Jerusalem 1957).

[6]) These explanations are not meant to be formal definitions of the two disciplines.

[7]) In spite of the fact that one of the main primary sources is written in Greek.

disappeared. Thus we find ourselves conducting our enquiries very often according to the very same rules of the game which fitted the general outlook almost a hundred years ago.

Nineteenth-century developmental ideology was optimistic enough to believe, broadly speaking, that our ultimate aim is always to try and reach back to the very first stage, and that such a reconstruction is within the reach of our tools. There was basically no difference, whether this aim was the reconstruction of an "Urtext" in philology or of an "Ursprache", such as the proto-Semitic forms, [1]) in linguistics; the underlying idea was the same. The rules of the game developed on parallel lines too: If there is *one* first source which we should be able to reconstruct, then all the other sources must by necessity form a chain of development — which in this case means corruption. Once it was decided—for reasons only some of which were valid even in those days—that Arabic (in the Semitic field) and the Septuagint (in the philological) were generally the representatives of the stage nearest to the original, the supremacy of these sources in all doubtful places became self-understood. Small wonder that in many unwarranted cases the massoretic text was mis-corrected on the basis of the Septuagint, and Hebrew linguistic forms were explained far too often by Procrustean methods as developments from Arabic.

To be sure, I am stressing here this one point, and it need hardly be said that, as usual, we may detect more than *one* factor. But bearing in our mind that the developmental ideology was so deeply rooted in the mentality of that age, [2]) the similarity of methods ensuing from the same approach to both philological and linguistic problems must not be overlooked.

Already by the end of the nineteenth century discoveries and advances in comparative historic Semitics had begun to outpace the advances in biblical philology, and there is hardly a modern linguist who would not subscribe to the view that the more our knowledge has grown the less are our tools adapted to reconstruct the very first source. To be sure, many Proto-Semitic (= PS) morphemes and forms are known to us, [3]) but in the majority of cases our material

---

[1]) Fortunately, the reconstruction of a whole fable in Proto-Semitic was never attempted.

[2]) It would lead us too far away if we were to compare the approach of our disciplines in those days to the historicism of the arts and the natural sciences in general.

[3]) The importance of the fact that *sometimes* the first source can be reached will be understood later on.

carries us back only to a stage, at which we have to accept the evidence of conflicting alternative sources, none of which is by necessity superior to the other. Although the ultimate target has by no means disappeared, the main *de facto* aim of historic linguistics is nowadays not so much to reconstruct the ultimate original source, i.e. the lost PS-archetype, but rather to reduce the manyfold traditions to a minimum of *primary alternative hyparchetypes.* [1]) Admittedly even such an enquiry cannot be altogether objective, but any advance beyond *this* limit will in most cases [2]) bear the hallmark of subjective belief rather than of objective scholarship.

Though our theoretical outlook on historic linguistics has changed and become less optimistic, working procedure still betrays the influence of the old ideology. Thus, instead of regarding, e.g., Proto-Hebrew (or Proto-Canaanite) forms as basically equal in status to their Arabic equivalents, Hebrew is even today looked at too much through the Arabic [3]) glasses. Even worse; contrary to what theory should demand, we are content to quieten our conscience by simply prefixing *one* asterisk to any reconstructed form without troubling to realise that a sound discussion between scholars can only take place, if we start fixing the various stages of reconstruction step by step, and indicate them by the number of asterisks, e.g. Proto-Tiberian (and parallel stages), Proto-Hebrew, Proto-Canaanite, Proto NW-Semitic, secondary Proto-Semitic (PS II) [4]) and (rather seldom) primary Proto-Semitic (PS I). Although perhaps no scholar can be expected to be so precise, the recognition of these facts will at least guard the Semitist from over-confidence in his historic reconstructions.

For the moment I would like to develop my argument on parallel theoretical lines, without adducing the result of recent philological

---

[1]) It is on purpose that I use this philological term for the reconstruction of the lost derivatives (stage II) of the lost PS-archetype (stage I). I have hesitatingly used the term *alternative* for those cases in which different forms (or readings, in philology) can put furth an equally good claim to represent the ultimate original stage, where none can (or need) be explained as derived from the other.

[2]) Apart from those in which the hyparchetypes, i.e. forms of the stage PS II (see next note but one) and—in the parallel field—the *Vorlagen* of the various primary traditions, can be definitely proved to have developed from *one archetype.*

[3]) And sometimes Accadian.

[4]) Common to at least two separate branches. The last two stages will furnish us with the primary alternative hyparchetypal forms in most cases. I use "Proto-Canaanite" in the limited sense of the word, excluding for the moment at least Ugaritic.

studies of the primary traditions and the Hebrew manuscripts. In spite of the efforts of a few scholars who have advanced new views on the growth of our Bible-text for some decades, the theory and even more so the practice of biblical philology is sadly lagging behind. It is only natural that in philology—more than in linguistics—scholars feel compelled to try and recapture the *mens auctoris*, the *ipsissima verba*, the very first source. But, unfortunately, also here matters have developed in a similar fashion: The more our material has grown, the remoter seems the goal. Just as the Semitist cannot reconstruct Proto-Semitic any more by simply imposing Arabic upon Hebrew, so the old game of correcting the massoretic text according to the Septuagint will not carry us back by necessity to a proto-biblical stage, and we shall have to leave the field to the most fascinating sister-discipline, i.e. exegetical conjecture. [1])

But re-establishing biblical philology as a theoretically exactly defined field of scholarly enquiry, without abusing it by incorrect procedure for the pressing needs of exegesis, [2]) does not only mean that at our present stage of knowledge we can only sometimes (or even seldom) reconstruct the *ipsissima verba* on a purely philological basis and that the definition of our aim and method should be adjusted accordingly. It also means that—as in Semitics—we shall have to build up our enquiry afresh, stage by stage, and to investigate anew the claims of each source. To put it more boldly: *Unless and until we are forced by strict philological evidence to regard a certain reading as secondary or corrupt, we have to look upon conflicting readings in our primary sources as alternative readings, none of which must be considered as superior to the other, simply because it is contained in one special tradition* (such as the Septuagint). [3]) The only procedure methodologically correct—tedious as it may seem—would be to build up our enquiry into the history of the Bible-text on lines parallel to the proposed prefixing of asterisks

---

[1]) Or *divinatio*. This is he third stage in normal philological procedure, after the stages of *recensio* and *examinatio*. Cf., e.g., Maas, *Textkritik* (Leipzig 1950).

[2]) On this point cf. my paper mentioned on p. 195 note 2.

[3]) This rule has to be read together with the *rule of thumb* which I have phrased elsewhere on the basis of what I call the "law of scribes" as follows: "Wherever a reading in any witness—version or manuscripts—can be explained by misreading, parallelism in the widest sense, syntactical or grammatical normalisation or simplification, inversion of adjacent parts within a phrase, lexical or grammatical alternation or influence of verses of similar content, we have to suspect spontaneous creation (without any traditional connection), unless the opposite is proved (e.g. by the evaluation of the readings of the witness as a whole or their contextual patterning)". Cf. *JJSt*, *loc. cit.*

to linguistic forms according to the various stages. On another occasion [1]) I have suggested even the printing of different critical apparatuses so as to present the material for reconstruction according to the various stages of tradition, e.g. massoretic, Hebrew extra-massoretic, [2]) proto-massoretic, [3]) proto-biblical, [4]) and I do not wish to enlarge on this division here.

Up to now I have argued on theoretical-methodological lines only and have refrained on purpose from invoking what to me seem the decisive results of recent studies on the Bible-text. These may be summed up, in short, as follows: The very existence of an "Ur-Septuagint" has become questionable and we seem further away from its reconstruction than eighty years ago. Similarly, our Peshitta-traditions [5]) do not carry us back beyond a certain stage, at which we have to register alternative conflicting readings. And although a critical edition of the Targum has still to be published, to the best of our knowledge the same seems to hold good for that version too. Being thus unable to reconstruct today even the hyparchetypal stages of our primary traditions, our reconstructions of the biblical archetype often seem to transcend the limits of sound philology.

The final link in the chain of evidence, however, are the Dead Sea

---

[1]) In a lecture at the Institute of Jewish studies of the Hebrew University.

[2]) E.g. the DSS and the Samaritan tradition. I use this term in contradistinction to the *intra-massoretic* variants (e.g. in parallel biblical books such as Kings and Chronicles) and to SPERBER's *pre-masoretic* tradition. In order to avoid confusion this latter term should be reserved in future discussion for the study of the history of the vowel-and accent systems. Cf. now his *Masoretic Hebrew* in vol. I of *The pre-masoretic Bible* (Copenhagen 1956).

[3]) This apparatus would contain those readings from the versions and quotations etc., which although different from MT are philologically akin to it, and would thus furnish material for the reconstruction of the *proto-massoretic hyparchetype*.

[4]) This apparatus would contain those readings from the same afore-mentioned sources which are not philologically akin to the readings of MT. Thus the material from the proto-massoretic circle and the proto-biblical circles (the latter by no means homogeneous and presenting difficult stemmatic problems) will represent the stage of primary alternative hyparchetypes out of which the ultimate archetypal reading, i.e. the biblical "Urtext", may be *sometimes* reconstructed on a strictly philological (not conjectural-critical) basis.

It should be stressed that our attempt to establish a correct philological procedure which remains independant of exegetical needs, is not meant to diminish the importance of exegetical intuition as a scholarly art in its own right. In spite of following a strict method while pursuing his philological enquiries, no good philologist would remain oblivious of the exegetical problems set by this material.

[5]) Cf. p. 195, note 5.

scrolls and biblical fragments. Their main importance for our problem is, if I may quote what I have tried to show on other occasions, that they prove on the one hand that the massoretic text *did* basically exist (although it did not predominate) by the end of the pre-Christian era, [1]) and that on the other hand there is a wealth, much greater than ever suspected, of alternative conflicting traditions in those days, which often cannot be reduced philologically to a common denominator. Once again, the rules of our cherished philological game "LXX v. MT" have been rendered obsolete. Speaking in very broad historical terms, the *Vorlagen* of the primary versions as well as the various early Hebrew traditions now in our possession are roughly contemporary, and our main task would therefore appear to be the attempt to establish—just as the linguist traces his isoglosses —which readings (from the versions, DSS and other Hebrew *extra-massoretical* material) belong to the *proto-massoretic* circle, i.e. are philologically akin to MT, and which belong to other primary circles. In general, the alternative hyparchetypal readings could thus be established, and in some cases we would even be able to reach the old ideal target, the biblical archetype. [2])

Since any work in the field of biblical philology necessitates a thorough acquaintance with various neighbouring disciplines—among which linguistics and exegesis occupy the first place—it may seem unfair to demand also that biblical philology must not be entirely divorced from other fields of Hebrew philology. To be sure, any field of post-biblical Hebrew philology may provide corroborative evidence only, but such a methodological checking may well prove worth our while. I may therefore add that in the vast field of medieval Hebrew prose, which has been my field of methodological comparison for many years, we find a state of affairs very similar, indeed, and

---

[1]) The biblical material from Murabba'at, which Mgr. SKEHAN dealt with in his Strasbourg lecture, may point into the direction, that the "Akiba"-period (2nd cent. C.E.) should be regarded as one of textual crystallisation and unification (not: canonisation) of the Hebrew traditions which were to become MT. However, until we find out whether the relative uniformity of these fragments (as opposed to the Qumran-material) is perhaps dependant on the fact, that it was a Bar-Kochba group that used these texts, and until finds of contemporary material from other sites strengthen this theory, great caution should be excercised in evaluating these facts. Cf. my remarks in *Ha'arez*, September 19th, 1956.

[2]) It should be stressed again (cf. *JJSt*, *loc. cit.*) that the various isolated readings can be weighed only after the contextual pattern of each witness has been examined.

our manuscripts of those writings too do not enable us in many cases to reconstruct the archetype. [1])

To sum up: Biblical philology and Semitics alike compel us to relinquish methods—not only in theory but also in practice—which are built on the assumption that what we are aiming at in everyday work is the old ideal of reconstructing the ultimate first source. It is the duty as well as the right of the scholar to try and reach the original stage and to use his ingenuity in putting forward his conjecture, provided he is aware of the step which divides the realm of facts from the realm of theory and assumption. Since those cases in which the archetype can be recaptured are by far fewer than we were led to believe, our attempts must not any more be directed mainly towards that aim. In our daily work we shall have to concentrate on the investigation of the various historical stages, step by step, until we reach back to that point at which alternative hyparchetypal traditions put forth equally good claims, the point where further advance must be left to each scholar's discretion.

Jerusalem (Isr.) M. H. GOSHEN-GOTTSTEIN

NIṬʿĒ NAʿAMANIM (JES. xvii 10, c) = NIṬʿĒ NAʿAMAN-MA

In seinem jüngst erschienenen Buche *Heilige Hochzeit und Hohelied* (Wiesbaden, 1956) hat Hartmut SCHMÖKEL auf S. 29, Anm. 4 zu dem Jes. xvii 10,c sich findenden Worte *naʿamanim* „Lieblichkeiten" die Vermutung geäussert, dass der Singular zu diesem Worte, *naʿaman*, eine Bezeichnung des Gottes Tammuz-Adonis gewesen sei. Er verweist dazu mit Recht auf die parallele Erwähnung eines „Fremden" (d.h. eines fremden Gottes) in Vers 10 d. hin. —

Diese Vermutung SCHMÖKELS wird zur Wahrscheinlichkeit, wenn wir das Wort *naʿamanim* nicht als einen Plural, sondern als ein falsch vokalisiertes *naʿaman-na* (n. div. *Naʿaman* + affigiertes-*ma*) auffassen. O'CALLAGHAN (*VT.* IV, S. 170 f.) hat schon auf 4 Fälle im Alten Testament hingewiesen, in denen wir statt der Pluralendung — *im* die aus dem Ugaritischen so bekannte affigierte Partikel — *ma*

---

[1]) Cf. now the third article in my series on "Translations and Translators in the Middle Ages", dealing with "The thirteen principles of Maimonides as translated by Alḥarizi, *Tarbiz* 26 (1956), p. 185 ff. Cf. also the remarks of LIEBERMANN, *Hilkhoth Ha-Yerushalmi* (New York 1947, p. 6 ff.).

einsetzen müssen (Dt. xxxiii 11. Ps. lxviii 17, lxxvii 18, cxxv 1). Ein n. div. *Naʿaman* wäre auch eine gute Parallele zu dem *zār* in Vers 10 d.

In diesem Zusammenhang kann auch auf das n. pr. *Naʿaman* (Gn. xlvi 1, 2. Kg. v 1, u.ä.) hingewiesen werden; denn Personennamen waren oft die gleichen wie Gottesnamen (vgl. z. B. Baʿal, ʿAnat, u.a.).

Bonn A. Jirku

MADHEBAH IN ISAIAH XIV 4

In my "Studies in the St. Mark's Isaiah Scroll, IV" (*JQR*, 43 [1953], 329-40), § D (pp. 333-7), I discussed in some detail masoretic מַדְהֵבָה (אֵיךְ שָׁבַת נֹגֵשׂ שָׁבְתָה) as well as the Scroll's מרהבה. It was my contention—contrary to Kittel in his BH³ and those who uncritically copied from him—that none of the versions (Septuagint, Peshitta and Targum) pointed to מרהבה; rather, "in the case of all three ancient primary versions... the Jewish translators simply guessed at the meaning of obscure מדהבה in the light of the context in general, and of the parallel נגש in particular. This is precisely what all translators have done ever since..." (335-6). As for the Scroll's מרהבה, I found good reason to consider it "but an 'improvement' of the difficult מדהבה. It is once again a case of the 'easier' reading in S(t.) M(ark) having replaced the more difficult reading in the preserved Hebrew text" (336). "As for the meaning of מדהבה," I concluded, "... The word is obscure at present... With that great medieval Jewish commentator, Rashi, the modern scholar may be permitted to admit occasionally: איני יודע 'I do not know (what this word means)' "(337).

But perhaps masoretic מדהבה is now closer to solution. I had held previously that the LXX (ὁ ἐπισπουδαστής), Peshitta (מחפטנא) and Targum (תְּקוֹף) were all attempts to interpret מדהבה in accordance essentially with parallel נגש (respectively: ὁ ἀπαιῶν "exactor, taskmaster"; שליטא; and מַרְוַת [1]) "power, dominion"). But while I continue to hold this view, I now believe that this scientifically

[1]) In Isaiah xxviii 20 the Targum employed תַּקִּיף and מַרְוָא in parallelism, and interpreted the verse as involving the Babylonian exile (שִׁעְבּוּד תַּקִּיף וְשִׁלְטוֹן בַּבְלָאֵי).

acceptable manner of trying to determine the meaning of a word, especially in the parallelistic poetry of Biblical Hebrew, leads to a possible solution of our מדהבה.

It is clear from the context (cf. v. 5, שָׁבַר יהוה מַטֵּה רְשָׁעִים שֵׁבֶט מֹשְׁלִים) that "strength, power, dominion", or the like, is the concept that מדהבה ought normally to express here. It seems now reasonably certain that the root *db'* has the meaning "be strong, mighty", or the like, and דָּבְאֶךָ in Deut. xxxiii 25 has been cited as a case in point (C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook* [Roma, 1947], 40, n. 5) [1]). F. M. Cross, Jr. ("Ugaritic *db'at* and Hebrew Cognates", *VT*, II [1952], 162-4) would emend דְּאָבָה in Job xli 14 (// עֹז) to דבאה, and W. F. Albright (ibid., 164. n. 1) would explain מהדבא in the Mesha Stone (contrast מידבא in Biblical Hebrew) as approximately "waters of the stronghold".

I wonder whether מדהבה does not harbor something of the root דבא. I should not care to emend our word to מדבאה or the like; if anything, the biblical fragments among the Scrolls—as well as the many Ancient Near Eastern texts that have been coming to light—should warn us against making these glib emendations! Neither am I sure that דאבה in the Job passage should be emended to דבאה, even though—or precisely because!— "Such a simple metathesis is the easiest kind of scribal error" (Cross, 163). It may be that the ancients recognized in דאב, דבא, and דהב the common דב element, with the meaning "strong". Our מדהבה would then mean "might, power, oppression", or the like.

New York — Harry M. Orlinsky

UN TESSON POUR „RAMASSER" DE L'EAU A LA MARE (ESAIE xxx, 14).

ḥèrèś... laḥśôph mayîm miggèbè'

Ce verset a déjà fait couler un peu d'encre car le mot *gèbè'* a eu longtemps un sens mal assuré, et cela parce que celui de *hāśáph* n'était pas précisé non plus. Nous verrons donc ces deux termes en insistant particulièrement sur le second.

Des traductions courantes, Segond, Synodale, Crampon, Zadok-

[1]) It might be noted that Targum Onkelos reads here תְּקֻפָּךְ.

KAHN, de même que la Bible du Centenaire et la Bible de Jérusalem traduisent toutes *gèbè'* par „citerne"; l'Authorised version le rend par „pit", ce qui est un peu vague mais correspond à une idée analogue. Le même sens de „citerne" se retrouve dans les commentaires de DELITZSCH, DUHM, GUTHE (dans KAUTSZCH-BERTHOLET), KISSANE et dans le dictionnaire BROWN-DRIVER-BRIGGS. A. SCHWARTZENBACH [1]) également, malgré une première définition „Vertiefung wo sich Wasser ansammelt" dit que le mot „devrait signifier citerne" (...dürfte das Wort Zisterne bedeuten). De même E. ULLENDORF [2]) traduit aussi le passage: „to drain water out of the pit, out of the cistern"; mais il laisse une porte ouverte à un sens plus étendu quand il conclut que *gèbè'* est très proche de *miqwèh*; car ce mot signifie en effet une masse d'eau qui peut être différenciée de celle d'un puits ou d'une citerne [3]).

Nous croyons quant à nous qu'il faut le traduire par „mare" ou „marais". Nous pouvons nous appuyer sur les dictionnaires de GESENIUS (Teich, Sumpf), de KÖHLER-BAUMGARTNER (Tümpel, ditch), sur le commentaire de PROCKSCH (Pfütze), lesquels sont suivis par la Bible de Zürich (Tümpel). Mais surtout il ne nous semble pas légitime de donner au mot, sans preuve suffisante, un sens différent de celui qu'il a en Ez. xlvii 11 (où il s'agit sans doute aucun d'un marais), d'autant plus que, comme on va le voir, le sens de *ḥāšáph* exclut celui de citerne.

Dans un article du *JBL* [4]), S. T. BYINGTON proposait une explication ingénieuse du verset. Il avait très justement remarqué qu'on ne peut puiser de l'eau avec un tesson quand on se trouve à plusieurs mètres au dessus du niveau de l'eau. C'est en effet là une objection majeure car, comme le montrent les découvertes archéologiques, les citernes ont d'ordinaire la forme d'une poire ou d'une cloche [5]): on ne peut donc y descendre qu'exceptionnellement. Cela ne peut donc concerner

---

[1]) *Die geographische Terminologie im hebräischen des Alten Testaments*, Brill, Leiden 1954, p. 72.

[2]) "The contribution of South Semitics to Hebrew lexicography", *V.T.* VI 1956, p. 193.

[3]) H. CAZELLES: "étendue d'eau" (ad. Lev. xi 36, dans la Bible de Jérus.). Cf. BEER "Wasserlöcher" (ad Ex. vii 19, *HAT*); et Gen. i 9*s*. Nous ne pouvons guère tenir compte ici du syriaque *gwb'* (fossa, fovea), ou du nabatéen *gb'* (puits, citerne) à cause d'une confusion possible avec l'hébreu *geb̲*.

[4]) 64/1945, p. 341.

[5]) T. J. JONES, *Quelle, Brunnen und Zisterne im AT*; *Pfeiffer*, Leipzig 1928, p. 12. R. A. STEWART MACALISTER, *The excavation of Gezer*, 3 vol., Londres 1912; recension *ZDPV* 1914, p. 85ss, planche XXV, No. 2.

notre texte qui semble refléter un geste courant. BYINGTON conçoit alors que le tesson devait servir à prendre de l'eau dans un terrain marécageux qui ne serait même pas un étang. Pour cela on imprimait le tesson dans le sol imbibé d'eau en l'enfonçant assez pour que celle-ci se mette à couler dans la concavité qu'il formait. Cette façon de faire conviendrait très bien, pense-t-il, au désert, et permettrait au passant de boire juste les quelques gorgées qu'il lui faut.

Mais cette explication ne tient pas compte du *mouvement* qu'implique le verbe *ḥāsáph*, et il nous semble difficile de mettre en parallèle le sens qu'on lui donne ici et celui qu'il a en Aggée ii 16 où il s'agit de tirer du vin d'une cuve.

Que signifie alors *hāśáph*? Il est traduit d'ordinaire par „puiser"; mais comment puise-t-on? Outre les deux passages cités, nous le trouvons neuf fois dans l'AT (d'après KÖHLER-BAUMGARTNER). Cinq fois, il signifie dénuder une partie du corps (Es. lii, 10; xx, 4; Ez. iv, 7; xvi, 36; Mi. iv, 11); deux fois, soulever un vêtement pour dénuder partiellement une personne (Es. xlvii, 2; Jér. xiii, 26); une fois, il exprime l'idée qu'un arbre a été „pelé" par des sauterelles (Joël i, 7); une fois, il est utilisé à propos d'Edom: on peut sans inconvénient le ramener à la première catégorie.

Le mot arabe correspondant *šaḥafa* signifie „enlever la peau de". [1])

L'ugaritien *ḥ s p* est ambivalent: il peut signifier aussi bien „asperger" que „puiser", semble-t-il. [2]) Un texte mérite ici d'être remarqué: I Aqht 51, 55, 199 [3]) du fait que Pughat y est décrite comme „recueillant" (*ḥ s p t*) de la rosée sur les orges (ou les aspergeant de rosée). Si ce sens de „recueillir" est admissible ici, comme nous le pensons et comme la suite de notre démonstration le confirmera peut-être, nous sommes en tous cas loin du sens ordinaire de „puiser" comme l'on puise de l'eau à une citerne.

Voyons enfin les versions grecque et syriaque d'Es. xxx 14. Pour traduire *ḥāśáph* le syriaque utilise le verbe *grp* que le *Lexicon Syriacon*[2] de BROCKELMANN traduit par différents termes parmi lesquels „abripuit" (arracher, traîner), „deflavit" (souffler, enlever en soufflant), „verro" (traîner; soulever, *ramasser en balayant* [4])); et pour notre texte il donne „hausit" (puiser), mais nous croyons qu'il se passe

---

[1]) J. B. BELOT, *Vocabulaire arabe-français*, 16ème éd., Beyrouth 1951.

[2]) G. R. DRIVER, *Canaanite myths and legends*, p. 138.

[3]) C. H. GORDON, *Ugaritic Handbook* (cf. *glossaire*, No. 689) = G. R. DRIVER, *op. cit.*, *Aqht* I, ii, 2 et 6 (p. 60), iv, 37 (p. 64).

[4]) Nous soulignons.

ici ce qui s'est passé ailleurs pour *ḥāśáph*: on n'a pas tenu compte du sens général de la racine, et des autres usages du mot.

La LXX a la forme ἀποσυριεις, d' ἀποσυριζω (siffler) que SCHLEUSNER [1]) propose de lire ἀποσυρεις d' ἀποσυρω dont le sens est „écorcher", „racler".

Ainsi donc la Peshitta comme la LXX ont senti la nuance de la racine hébraïque, elle-même proche de l'arabe et n'ont pas rendu *ḥāśáph* par un des mots ordinaires pour „puiser"; de telle sorte que l'idée maîtresse contenue dans ce verbe est donc celle *d'enlever ce qui fait la surface d'un objet*. C'est aussi le sens qui peut ressortir de l'usage de *ḥāśáph* dans les neuf passages cités, surtout dans celui de Joël i 7.

Et c'est bien le sens que nous avons en Es. xxx 14. Cela signifie que lorsqu'une étendue d'eau était si peu profonde qu'on ne pouvait plus y plonger une cruche pour puiser, on parvenait cependant avec un tesson à „racler", à „enlever" la surface de l'eau, et, ce qu'on avait ainsi récolté, on le versait dans un récipient plus vaste. Il s'agissait un peu de faire le geste des bergers à l'alpage quand ils veulent avoir de la crème: à l'aide d'une large cuiller plate, de forme spéciale (une „pozze", comme on dit en Suisse romande), ils la „lèvent" de la surface du lait qui a préalablement reposé. Autrefois, en Palestine, on récoltait de l'eau de la même façon; à force de „lever" ainsi de petites quantités d'eau dans un tesson, on pouvait remplir une cruche. [2]) Ce mode de puiser a encore l'avantage de ne pas troubler l'eau en brassant la vase du fond.

Le verset veut donc dire que le pot cassé sera à tel point émietté qu'aucun morceau ne pourra même être utile à cet usage.

Nous voyons par conséquent du même coup que cette façon de „ramasser" ou „prélever" de l'eau ne peut se faire au bord d'une citerne, mais ne s'explique qu'auprès d'une *mare* où l'eau est peu profonde. Ceci confirme le sens que, avec d'autres, nous donnions à *gèbè'*.

Notre interprétation permet encore de préciser le sens d'Aggée ii 16. Le passage fait allusion à un manque de vin dans la cuve. La seule façon alors de le puiser était de n'en prélever que la surface (surtout si l'on voulait éviter de toucher à la lie), d'où l'usage de *ḥāśáph* dans ce verset.

---

[1]) *Novus thesaurus philologico-criticus*, 5 vol., Glasgow, 1822.

[2]) Le fait qu'on n'en pouvait récolter qu'un petit peu à chaque mouvement est du reste bien exprimé dans la LXX qui parle de ὕδωρ μικρον.

Quant à l'ugaritien dont nous avons parlé, le sens que nous indiquons permet de penser que, par un geste frôlant les sommets des tiges et au moyen d'un récipeint un peu large, on récoltait effectivement la rosée accrochée aux barbes des épis d'orge. [1]) Faut-il aussi admettre ce sens dans les deux textes de ʿAnat [2]) où l'on verrait ainsi la déesse récolter (*ḥ s p*) de la rosée pour en faire ensuite une libation (*n s k*)? Peut-être, et nous offrons cette suggestion aux spécialistes de Ras-Shamra; ce serait en tous cas un appui pour la traduction de GORDON. Mais notre propos visait avant tout à préciser le sens d'un texte hébreu; nous espérons y avoir réussi.

Lausanne Philippe REYMOND

NEW EDITION OF THE HEBREW BIBLE

I have been busy for many years with the preparation of the text of a new Hebrew Bible, to be published by the British and Foreign Bible Society in replacement of the Letteris edition. It is hoped that this new text will be published during the present year, 1957. The text is new. It is not a revision of the Letteris text; still less is it dependent on the Ginsburg text. It is based on the first hand study of Spanish MSS in the British Museum, especially Or 2625-7 and Or 2375, together with the first hand of the Shem Tob MS in the David Sassoon Library. These MSS have suffered the general fate and have been 'corrected' to the Ben Chayim text, held to be the true Masoretic text until the researches of Professor Paul KAHLE.

I began with Norzi's מנחת שי, and I noticed that the readings he preferred are to be found very often indeed in the first (original) hands of these Spanish MSS. I believe they represent the true Ben Asher text. It will be found that the text of this new Bible is very much closer to that of KAHLE (3rd and subsequent editions of KITTEL's *Biblica Hebraica*) than to any other text. This may be taken, I trust, as good evidence that his text (and mine) are sound representatives of the true Ben Asher tradition. KAHLE and I have worked from completely different suppositions, and we have achieved substantially

---

[1]) Le geste n'a rien d'insolite en soi, puisque nous voyons Gédéon, de son côté, récolter la rosée qui s'était déposée sur une toison de laine (Juges vi, 38).

[2]) VIROLLEAUD, *La déesse ʿAnat*, B 38ss; D 86 = GORDON, *op. cit.*, 'Anat II, 38; IV, 86 = DRIVER, *op. cit.*, Baal V, ii, 38ss.; V, iva, 42ss.

the same result. The differences between his text and mine occur most often when he has followed his MS against all others.

I have taken extreme care over the accents, especially in the Poetical Books, and I trust that I have placed them all in exactly the correct position. I have followed the custom of the early Amsterdam Bibles and have printed the table of Haphtaroth, and in every way I have tried to follow the Masoretic tradition. The authorities of the Oxford University Press have exercised great skill and patience in this matter in the face of many difficulties, and to them, especially to compositor and reader, very great credit and very many thanks are due.

January 1957 Norman H. Snaith

DO PLURAL NOUNS OF MAJESTY EXIST IN HEBREW?

Although the age-old habit of sovereign rulers using "we" and "us" and "our" in decrees would seem to demand that their style and title should be in the plural, it never is or has been. Why then should Hebrew grammarians insist on regarding Elohim "God" as plural? For, though in Gen. i 25 we find "us" and "our" put into Elohim's mouth, the Hebrew writers elsewhere refer to Elohim as "he", "him" and "his". That there are plural *pronouns* of majesty is evident, but that there are plural *nouns* of majesty is not proven. That there are mimated singulars looking like plurals, e.g. Teraphim, Urim, Tummim and Sanwerim, has been suggested by Jirku [1]), and that even in Pharaoh's mouth Elohim corresponded to *n-t-r* in Egyptian and not to *n-t-r-w* "gods" has been demonstrated recently by Couroyer [2]). This lends additional ground for regarding Elohim "God" and Baalim "Great Lord" as mimated singulars [3]).

West Ewell, England. Norman Walker

---

[1]) A. Jirku, "Die Mimation in den Nord-semitischen Sprachen" *Biblica*, 34 (1953), p. 78-80.

[2]) B. Couroyer, "Quelques Egyptianismes dans L'Exode". *RB* 63 (1956) pp. 209-11.

[3]) N. Walker, "Elohim and Eloah", *V.T.* VI (1956) pp. 214f.

SOME ASPECTS OF THE VOCABULARY AND MORPHOLOGY OF THE HYMNS OF THE JUDEAN SCROLLS [1])

That the non-Biblical texts of the Judean Scrolls contain Biblical and post-Biblical words, some of which connoting a different meaning to that of the accepted one and some having a different form from the one familiar to us, is already well known. [2]) The following are some examples [3]) of these variations gathered mainly while I was engaged on the translation of the Hymns.

1. פלגיו

Referring to the choice branch hidden at a secret fountain, the hymnologist says ... בהניפי יד לעזוק פלגיו, יכו שרשיו בצור חלמיש ואם אשיב יד יהיה ... כחרלים במלחה ופלגיו יעל קוץ ודרדר (Pl. XLII 22-25).

What does פלגיו mean in this context? The primary meaning of the √פלג is "split", „divide". Cf., e.g., "the name of the one was *Peleg* for in his days was the earth divided" (Gen. x 25). This root occurs also in Piʿel in Job xxxviii 25, where the reference is to the cleavage of a channel. The Biblical noun פלג with the meaning of "channel", "stream", "river", is well known. The root also occurs in Arabic, Aramaic and Syriac with the same meaning. It is extensively used in this sense in the Talmudic literature, in piyyuṭ and in Mediaeval Hebrew poetry of the Spanish School.

Turning to the Scrolls, the √פלג appears seven times in the form of מפלג (a noun the pattern of which is used as a rule as the form of the infinitive Qal in Aramaic and is a favourite in the Scrolls). In 1QH, pll. 11. XXXVII 30 and XLII 21, this word seems, according

---

[1]) The following abbreviations are used: 1Q = Qumran Cave I, by D. Barthelemy, O. P. and J. T. Milik etc., Oxford, 1955; 1QH = The Hymns in *ʾOzar ha-Megilloth etc.* ed. E. L. Sukenik, Jerusalem, 1955; 1QIa = The Isaiah Scroll in *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. I, ed. Millar Burrows, etc., New-Haven, 1950; 1QS = Manual of Discipline in *The Dead Sea Scrolls* etc., vol. II, ed. Burrows, 1951; 1QW = The War of the Children of Light etc. in *ʿOzar ha-Megilloth etc.*

[2]) For some lexical material in the Judean Scrolls, see Wallenstein, *V.T.* vol. IV, 2, pp. 211-214.

[3]) The first two examples (modified, as are the other three examples, in numerous places to make it accord with the nature of the Short Notes in the *V.T.*), were read to the International Congress of the O.T. S., Strasbourg, August, 1956.

to the context, to mean "channel". [1]) On the other hand, in 1QS, pl. IV 15-17, it occurs three times as parallel with דרכיהן. In 1QW, pl. XXV 12, מפלגיה refers to the division of the earth into deserts and seas etc. In all these examples, however, the primary meaning of פלג is in evidence.

However, the translation of both פלגיו in the afore-mentioned passage presents some difficulty. Can פלגיו of the first instance mean "its channels"—a meaning commonly applied to it in the Bible? Hardly. The application of עזק (a verb which appears in the Pi'el in Is. v 2 in connection with the furrowing or cleaving the earth of the vineyard) to channels of water is rather strange. In the second instance, the difficulty is still more apparent.

I would therefore suggest that perhaps *in combination with the primary meaning* of the פלג/, פלגיו equals פלכיו, the meaning being here "its surrounding portion of ground". [2]) The influence of Aramaic on the language and morphology of the Scrolls has been stressed by many scholars and particularly by H. Yalon. The interchange of *gimel* and *kaph* is not an uncommon phenomenon in Palestinian Aramaic. [3]) Indeed, the interchange of *gimel* and *kaph* is also found in the Scrolls. E.g., אכזרי of Is. xiii 9 of the M.T. becomes in 1QIa אגזרי; תנגח, becomes in 1Q, (p. 128, 1), תנכח; רוגנים, becomes in 1QS, XI 1, רוסנים. In this connection, the noun פלג of the Phoenician Umm-el-'Awamid inscription of 132 B.C., which has the obvious meaning of "district", "border", is worthy of comparison here. [4])

Now coming to the plural פלגיו which is governed by the singular יעל (the apocopated form of יעלה). It can hardly be the so-called plural of local extention or surface plural of the type of שמים and מרחקים etc., for this type of noun is not governed by a singular. It is more likely due to the pronunciation of the suffix יו

---

[1]) According to Van der Ploeg (*V.T.*, vol. V, 4, pp. 410-11) the author is perhaps mindful here of the wadis of the 'Arabah, south of the Dead Sea.

[2]) W. F. Albright is of the opinion that there is no need to equate פלגיו with פלכיו, as פלג means "furrow made by plough or hoe for the purpose either of planting seed or irrigating the ground".

[3]) G. Dalman, *Grammatik etc.*, p. 99, gives examples of this sort. So I. N. Epstein in *Mabbo' le-Nosaḥ ha-Mishnah*, p. 1226 (Epstein refers in this respect particularly to the Yerushalmi).

[4]) See J. A. Cooke, *North Semitic Inscriptions*, p. 44.

as *o* amongst the members of the Qumran Sect. [1]) This phenomenon is greatly in evidence in 1QIa. E.g., ועוד ידו נטויה of the M.T. Is. v 22 becomes ידיו נטויה . . . ; וריקה נפשו of the M.T. Is. xxix 6 becomes וריקה נפשיו; בראשו of the M.T. Is. lix 17 becomes בראשיו etc. Our פלגיו is thus of the same category. A similar case is also observed further in the hymn with which we deal. Following the afore-mentioned Hebrew lines we read לפני חום יבול עליו.

2. ל. זאי

(Pl. XLII 15-16) ואני הייתי ל. זאי :הנרות שוטפים כי גרשו עלי רפשם
Examining the underlined words in the MS. we see a *lamedh*, after which comes a dot, followed by a space capable of containing one letter. This is followed by the letters זאי. The second underlined word reveals the following. A rubbed-out letter retaining traces of the shape of a *nun*, over and underneath which are placed two dots indicating elision, is seen in the immediate neighbourhood of the *yodh*, and another *nun*, which differs in shape from that of the other *nuns* of the MS, is superposed immediately preceding the *he*. In order to explain this perplexing phrase, I would suggest that a later hand, realizing the blundering on the part of the copyist, was at pains to show that the *nun* is to be separated from its preceding letter and attached to הרות, thus making it read נהרות. This hand, however, did not complete its task. For it seems pretty obvious that a *beth* should have been placed in the space between the *lamedh* and the *zayin*. This conjecture is based on Is. xviii 2; 7, by which our phrase seems to be influenced. Here we read in connection with "the land shadowing with wings", thus אשר בזאו נהרים ארצו. Numerous explanations have been suggested by various scholars in connection with this difficult passage in Is. The common translation being, however, "whose land rivers cut through". As to the hymnologist, it seems that he took it as being from the √בזה, "to despise", "regard with contempt", reading in Is. בְּזַאי נהרים, [2]) "the contempt

---

[1]) This is also the case with regard to the Samaritan pronunciation. See BEN-ḤAYYIM, *Studies in the Tradition of the Hebrew Language*, pp. 79-82. Note the other probable similarity between the Sect's pronunciation and that of the Samaritan's with regard to מה-endings.

[2]) This is distinctly the case in both 1QIa. xviii 2 and 7. It is thus recorded in the apparatus of the new edition of Biblia Hebraica. BURROWS, following the M.T., transcribes בזאו.

of rivers", the *ʾaleph* being a vocalic letter indicating the *a* sound.[1])

The translation of the whole passage is thus: "I thus became the despised amongst the overflowing rivers"—a rendering which is not out of key with the tenor of a great number of lines in the Hymns in general and in the Hymn in which the passage is embodied in particular. Time and again does the hymnologist complain about scorn and contempt levelled against him.

3. עועים

הייתי כמלח באוניה בזעף ימים ,גליהם . . . עלי המו רוח עועים (Pl. XL 23). ויהם לבי לכלה ורוח עועים תבלעני (PL. XLI 4). The form עועים of the M.T. Is. xix 14 (אדוני מסך בקרבה רוח עועים) has already been challenged by a number of scholars who maintain that עַוְעֲוִים is to be read. The form עוועים which occurs twice in the Hymns is therefore interesting. This seems to be the reading also in 1QIa pl. XV 18 [2]).

As to the meaning of עוועים, it should be noted that the √עוה has two distinct meanings, both supported by the Arabic, the one with an *ʿayin* meaning "to bend", and the other with a *gayin* meaning "to err", "to go astray". And it appears to me that עוועים (רוח) of the first instance of the above passages will have to be taken from עוה with an *ʿayin* and that of the second instance from עוה with a *gayin*, as is the case in Is. xix 14, where the reference is clearly to a perverse warping spirit in judgement.

4. השם

In plate XLI 3-4 the hymnologist seems to offer a prayer, thus: שעו עיני מראות ברע . . . השם לבבי ממחשבת רוע [3]).

In Pl. LII 20 we read בבי [ל] השם . . . The root of השם no doubt

---

[1]) Similar spellings are found abundantly in the Talmudic literature. (Cf. e.g. גְּנַאי = גְּנַי "disgrace", "shame"), as well as in the Genizah fragments. For *ʾaleph* used apparently as a vocalic letter indicating the *qamez* (?) in the Scrolls, cf., perhaps, 1QIa, pl. I, 19 and 1QH, pl. xxxix, 21.

[2]) In both cases of 1QH and in 1QIa, pl. XV, 18, the transcription is עוועיים, with two *yodhs*. The new edition of the Biblia Hebraica records in its apparatus neither עוועים nor עוועיים. In 1Q, p. 67, where there is a fragment of Is. xix 14, the first three letters of עוועים (?) are missing. The editors, following the M.T., restore עועים.

[3]) שעו = שעה, a confusion of שעה and שעע. See WALLENSTEIN, "A Striking Hymn etc." in *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. 38, 1, p. 264, n. 4.

is here שמם, "be desolated", "deserted". Another shade of meaning is "be appalled", "bring about terror". The translation of the first instance, in keeping with the context, would therefore be.. "Make my heart feel appalled at evil thoughts." The שמם in connection with לב, "heart", is found once in Ps. cxliii 4. But the interest here of השם לבבי becomes greater when we parallel the reading of Is. vi 10 of the M.T. with the same verse in 1QIa, by which our passage is no doubt influenced. The M.T. reads השמן לב ... ועיניו השע "Make the heart of this people fat...", השמן being the Hiph'il of שמן. In 1QIa, however, we read ... השם לב [1]).

5. מרחמת

כי אתה אב לכול [בנ]י אמתכה ותגל עליהם כמרחמת על עולה (Pl. XLIII 35-36). The form מרחמת, which is obviously a Pi'el feminine participle from the רחם, "have compassion", "show compassion", "love", [2]) is of exegetical significance. For it seems to me that the hymnologist understands מרחמת as "mother" or rather "loving mother". For there is no doubt that the passage התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה (Is xlix 15) with the probable reading of מרחמת or מרחמה (*mem* with *shewa*), instead of מרחם (infinitive Pi'el with the particle *mem* with *zere*), is very much in his mind. This difficult verse in Is. thus reading smoothly "Can a woman forget her sucking-child; a loving-mother, the son of her womb?" It is interesting to note that Brecklemann [3]) suggests the reading in Is. מרחם or מרחמה (*mem* with *shewa*), meaning—supported by the Arabic?— a woman about to give birth to her first child. In this connection the following are worthy of comparison: רחם רחמתים "a damsel or two" (?) (Jud. v 30); ורחמת "and damsels (?) (Moabite Stone, line 17). Cf. perhaps also Jer. xx 17, where אמי seems to be parallel with רחמה (רחמה being without a *mapiq* in various MSS of the Bible).

The translation of our passage would thus run: "Indeed, thou art a father to all the children of truth, rejoicing over them as does a loving-mother over her suckling".

Salford M. WALLENSTEIN

---

[1]) This has not been recorded in the apparatus of the new edition of the Biblia Hebraica, apparently taking it as a mere error of the copyist. This reading, in the light of the above passages in the Hymns, is clearly not due to an error.

[2]) The last meaning "love" is especially common in Aramaic and Syriac. רחם is also to be taken in the sense of "love" in a number of passages in the Bible. Cf.. e.g. ארחמך אדוני חזקי (Ps. xviii 2).

[3]) *Grundriss* etc., p. 417.

REVIEWS

J. M. Marks *Der textkritische Wert des Psalterium Hieronymi Juxta Hebraeos*, Winterthur, 1956, 155 S.

Abbreviations: Hg = Psalterium Gallicanum, Hh = Psalterium iuxta Hebraeos, α′ = Aquila, σ′ = Symmachus, θ′ = Theodotion, ε′ = Quinta Editio, SH = Syro-Hexapla, AM = Anecdota Maredsolana, edid. G. Morin.

In Chapter I Jerome is speaking himself on his method(s?) of translating the 'hebraica veritas'. Chapter II discusses the affinities between Hh and the other Latin Psalters (some of the evidence should weaken Allgeier's thesis that Hh preceded Hg). Chapter III investigates the relations between Hh and LXX, and especially the all-pervading influence of α′, σ′, (θ′, ε′) upon Hh (this being the main part of the book: 62 out of 139 pages). Jerome's insufficient knowledge of Hebrew along with some other observations on the nature of Hh, compels M. to minimize the value of Hh for recognizing the Hebrew text on which Jerome was working.

It is a great pity that this book will have lost some of its importance before coming into general use, since M.'s book (preface dated June 1955) is based upon Harden's 1925 edition [1]) of Hh, which was based upon 9 Mss, and not upon the more recent edition (*imprimatur* dated June 1954) of H. de Sainte-Marie, which is based upon 19 Mss. The use of Sainte-Marie's edition invalidates a number of the examples given in Harden. Thus we find that on p. 113 (Ps. xc 3) *convertens* has become *convertes* = // MT and Hier. ep. 140, 7, 1 [*converto(r)* 6 times reflecting LXX: ἀποστρέφειν; the change Hg *averto(r)* > Hh *converto(r)* (which therefore not necessarily goes back to influence of σ′) occurs: Ps. xxxv 4, lxx 4, lxxiv 11, lxxxv 4, cvi 23]. On p. 115 (Ps. cx 3) *duces* does not occur any more in the 'textus receptus' [2]); *spontaneus*, however, reflects Hebrew נדבה; it appears therefore that Jerome was following α′ (and ε′, though not mentioned by M.): ἑκουσιασμοὶ.

M. makes no pertinent use of the app. crit. of LXX. He cites the Vulgate according to an unnamed edition of the Sixto-Clementine revision (the critical edition of the Benedictine Fathers being available since 1953).

He further makes no use of the app. crit. of Hh itself, though there also occur readings, which could reinforce M.'s main argument, e.g. Ps. cxxxii 18 Hh (text) *sanctificatio eius*, variant *diadema eius* [= נזר; cf. Ps. xlv 10 (θ′ διάδημα), Ps. lxxxix 40, 2 Sam. i 10 (σ′,θ′ διάδημα); cf. Jerome's own comment: (AM III, 1, p. 91) "...*significat laminam ex auro*, ... *in fronte*

---

[1]) Unavailable to me.

[2]) In the app. crit. (cf. also *ibid.* p. xvii) *duces spontanei* is characterized as 'lectio conflata'.

pontificis"]. — Ps. cxlii 8 Hh (text) *me expectant iusti*, variant *in me coronabuntur iusti*: Hg *me exspectant iusti*: σ′ στεφανώσονται δίκαιοι: LXX ἐμὲ ὑπομενοῦσιν δίκαιοι.

New materials available since FIELD's edition of the Hexapla, are, if at all, only sporadically used. These are as follows:

I: C. F. TAYLOR: *Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests from the Taylor-Schechter Collection*, London 1900. New data to be gathered from this publication are e.g.:

Ps. xxii 21 Hh *a gladio*; Hg *a framea*: α′,σ′ ἀπὸ μαχαίρας: LXX ἀπὸ ῥομφαίας. Ps. xci 6 Hh *a peste*: Hg *a negotio*: α′ ἀπὸ λοιμοῦ: LXX ἀπὸ πράγματος (cf. already FIELD, II, p. 248, n. 12). Ps. cii 24 Hh *adflixit*: Hg *respondit*: α′ ἐκακούχησεν, σ′ (FIELD) [ἐκάκωσεν]: LXX ἀπεκρίθη.

Some of the Hexaplaric fragments retranslated by FIELD from the Syriac, are available in the original Greek in TAYLOR's publication, e.g.: Ps. xxii 17 σ′ (SH) ܗܟܝܡ ܕܥܒܕܝܢ now κακούργων. Ps. cii 21 α′ (SH) ܡܘܬܐ now θανατ[ώσεως].

Other retranslations appear to be questionable e.g. Ps. xci 3 α′ (SH) ܡܢ ܡܫܝܠܐ ܕܡܘܬܐ ἐπιβουλῆς is now ἀπὸ λοιμοῦ ἐπιβουλῆς and not (FIELD): [ἀπὸ θανάτου] ἐπιβουλῆς.

With a view to TAYLOR's book a number of the examples in Table B (p. 99) (Hh < σ′) can equally well be ascribed to α′, e.g.: Ps. xcvi 9 Hh *in decore sanctuarii* not going back to σ′[ἐν τῷ ἀξιώματι τοῦ ἁγίου] but to α′ ἐν διαπρεπείᾳ ἡγιασμενῃ [*decor* representing: διαπρέπεια occurs Ps. xxix 2, 4 (α′), xlv 5 (α′, σ′), civ 1 (α′)]. Ps. cii 24 α′, identical with σ′, has ἐκολόβωσεν ἡμ[έρας μου]. Ps. ciii 1 α′ identical with σ′: ἔγκατα μου.

The last-named examples are classified by M. as going back to σ′, 'Aquilā silente'. The foregoing means that more than half of Table B—for more than 50% of the examples in this Table are cited 'Aquilā silente' — has been thrown open to question.

II: Even the tiny scraps of σ′ (*sic*!, cf. *Rev. Bén.*, 1911, 64-68 and *RB*, 1911, 266-272) published by C. WESSELY in *Mélanges Chatelain* (Paris, 1910) provide us with a new example: Ps. lxix 31 Hh *in confessione*: Hg *in laude*: σ′ δι' ἐξομολογήσεως [1]), [α′ (FIELD): ἐν εὐχαριστίᾳ]: LXX ἐν αἰνέσει.

III: Also the new Hexaplaric fragments to be found in G. MERCATI: *Alla ricerca dei nomi degli "altri" traduttori nelle Omilie sui Salmi di san Giovanni Chrisostomo e variazioni su alcune catene del Salterio*, Città del Vaticano, 1952 (Studi e Testi, 158), give new examples, e.g.: Ps. cxxxii 7 Hh *scabillum pedum eius*: Hg *in loco ubi steterunt pedes eius*: α′, σ′, θ, ε′ (*Ibid.* p. 81) τῷ ὑποποδίῳ τῶν ποδῶν αὐτοῦ [also at the 4 other places where ὑποποδίον occurs in LXX (Ps. xcix 5, cx 1, Is. lxvi 1, Thr. ii 1) it is rendered *scabellum* in the Latin]: LXX εἰς τὸν τόπον οὗ ἔστησαν οἱ πόδες αὐτοῦ,

The contention (p. 71) that in his commentaries on the Psalms Jerome identified 'Hebraeus' with α′, is contradicted by the following facts: more than

---

[1]) In Hh *confessio* < ἐξομολόγησις occurs Ps. xlii 5, cxlvii 7, but as rendering of αἴνεσις (LXX, α′, σ′) it occurs: Ps. l 23.

once—for the same verse—'Hebraeus' and α′ are cited separately, each representing a different interpretation: e.g. Ps. ix 1 (AM III, 1, p. 21) α′ *pro adulescentia filii.* : Hebraeus *pro morte filii.* Ps. cxxxii 15 (AM III, 1, p. 90) α′ *cibaria*: Hebraeus θήραν. Ps. cxxxv 4 (AM III, 1, p. 92) α′ (and ε′) περιούσιον: Hebraeus SUGULLA i.e. *peculium*.

Jerome's preference for α′, cannot be deduced from his terminology, although for him α′ : '*transtulit*' :: σ′ : '*interpretatus est*', he speaks also of σ′ : '*transtulit*' e.g.: AM III, 1, p. 27, l. 15, *ibid.*, p. 69, l. 9; and of α′ (alone!), '*interpretatus est*' e.g.: AM III, 1, p. 69, l. 5, *ibid.*, p. 63, l. 13, *ibid.*, p. 79, l. 12.

What M. has to say (p. 134) about Jerome's failing knowledge of Hebrew is highly improbable. A transliteration as ALAMOTH (Ps. ix 1) does not prove that Jerome did not differentiate between the gutturals. One should like to know how -in Latin transliterations- ע + *a*-vowel could be expressed otherwise than by A. Actually, C. SIEGFRIED, "Die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus" *ZAW*, IV, 1884, S. 34-83, gives many examples of this unavoidable deficiency of Latin transliterations: ABARTHI < עָבַרְתִּי (Hos. x 11); ALE < עָלֶה (Ez. xlvii 12); ARES < עָרֶשׂ (Am. iii 12) etc.

Since A. NOWACK: *Die Bedeutung des Hieronymus für die atl. Textkritik*, Göttingen, 1875, has pointed out that Jerome was not in possession of vocalized MSS., it is not justified to argue from such a transliteration as MACTHAM < מִכְתָּם (Ps. lvi 1) that he:"... transkribierte .. ohne Kenntniss der Vokalization", as if the Massoretic vocalization, known to us, should have existed in the days of Jerome.

With his question: "Hat er (sc. Jerome) die Pronomina suffixa unterscheiden können?" — in re transliterations as ALICHATACH < הֲלִיכוֹתֶיךָ (Ps. lxviii 25), MALACHOTACH < מַלְאֲכוֹתֶיךָ (Ps. lxxiii 28), SORARACH < צֹרְרֶיךָ (Ps. lxxiv 23)—, would M. make us to believe that the Massoretic interpretation of Hebrew was already normative in the days of Jerome? Cf. a more historical evaluation of this question in: E. BRØNNO: *Studien über hebr. Morphologie* .., Leipzig, 1943, S. 199f. (and 'in nuce' *ZAW*, IV, S 82-83).

From the fact that Jerome does not explicitly mention Jewish help in his work on the Psalms, it cannot be deduced (p. 145) that Jewish influence should be absent from Hh. A similar 'argumentum e silentio' could prove that Aquila's ἔκδοσις κατ'ἀκρίβειαν was confined to Jer. Ez. and Dan. FIELD, however, mentions double traditions of α′ for many other books of the O.T. Actually there are traces that, even in Hh, Aquila's ἔκδοσις κατ' ἀκρίβειαν has been prefered to other traditions: e.g. Ps. lxxiii 21 Hh *ignis fumigans*: Hg *commutati sunt*: α′ 1°) (SH) ܐܬܝܩܕ α′ 2° (SH) ܢܦܘܚܝܢ (σ′ διελεγόμην ἀντιλέγων): LXX ἠλλοιώθησαν.

Cf. Ps. xlv 13 Hh *fortissimi* || α′ 2°), σ′. Ps. xc 10 Hh *cito* || α′ 2°), σ′, ε′.

M.'s attempt to turn Jerome's Psalterium iuxta Hebraeos into a 'Psalterium iuxta Aquilam (et Symmachum)', is, in general, impressive on account of the large quantity of evidence brought forward in support of it, but there will remain instances (few in number, I admit) where Hh makes an inde-

pendent contribution to the interpretation of MT, e.g.: Ps. cxvi 3 Hh *munitiones* :: MT מְצָרֵי; Ps. cxix 111 Hh *hereditas mea* :: MT נָחַלְתִּי.

I believe that there remains a germ of truth in the statement of SIEGFRIED (*ZAW*, IV, S, 82) "..doch verdient Hieron. nicht Tadel, dass er manches nicht wusste, was wir wissen, sondern Bewunderung, dass er so viel wusste, wie zu seiner Zeit und lange nachher Niemand in der christlichen Kirche".

Leiden W. BAARS

John GRAY *The Krt Text in the Literature of Ras Shamra.* A Social Myth of Ancient Canaan (Documenta et Monumenta Orientis Antiqui, Vol. V), Leiden (Brill), 1955 (4to. IX + 66 pp.).

This work is divided into three main parts, the first of which is both an introduction and a treatment of questions of principle, while the second contains a transliteration and translation of the Krt text, and the third offers a commentary on both philology and subjectmatter. At the end of the book there is a comprehensive bibliography and various indexes.

As the subtitle of the work indicates, GRAY rejects the purely historical interpretation of the Krt text which VIROLLEAUD advocated when he published 1 K and which DUSSAUD and SCHAEFFER adopted after him, but which hardly anyone now accepts in its extreme form. The opposite extreme is represented by the standpoint of S. MOWINCKEL in two articles entitled "Strejflys fra Ugarit" I-II (*Norsk Teologisk Tidsskrift*, 1941, pp. 129-158, and 1942, pp. 24-26). It can be seen even more clearly in I. ENGNELL's thesis *Studies in Divine Kingship*, 1943, pp. 143-170, where the author interprets the text on purely cultic-mythical lines with no reference to history. (Cf. also "The Text II K from Ras Shamra" by the same author in *Religion och Bibel*, 1943, pp. 1-20.) Though indeed regarding Krt as originally a dying and conquering vegetation god of the same type as Baal and Adonis, and the young woman whom Krt goes a-wooing as really the Canaanite fertility and mother goddess, MOWINCKEL parts company with ENGNELL in thinking that in the poetic elaboration of the myth the characters have become greatly humanized, in that the original god has become the founder of a dynasty. He is therefore of the opinion that the poem is no longer an actual myth, but a mythical hero-legend (*N.T.T.*, 1941, p. 143).

GRAY takes a middle path between the purely historical and the cultic interpretation, and is in substantial agreement with such scholars as Johannes PEDERSEN, H. L. GINSBERG, and C. H. GORDON, when he says that the Krt text differs sharply from such obviously mythological texts as the AB cycle, the Marriage of the Moon and Nikkal, or the Birth of Šḥr and Šlm, or even the 'Aqht myth, where 'Aqht and his father Dn'l are, according to GRAY, not divine but human. He cannot, however, regard the Krt text as a saga, nor does the term 'epic' apply, 'though, to be sure, the epic style is used'. He sees in the marriage of Krt and Ḥry, the daughter of the king Pbl, a reminiscence of the symbiosis of Semite and Hurrian in North Syria, which is met with in the administrative texts of the 15th-14th century from ancient

Ugarit. From that point onwards, says GRAY, the text is concerned with domestic history. The text served a practical purpose in the community where it was current. Its primary purpose was to stabilize, not the natural order, as in the Baal cycle, but the social order, and particularly the office of the King and his line. King Krt's marriage to a non-Semitic wife had to be sanctioned by a ritual, which was constantly repeated in royal marriage ceremonies in that community, because the dynasty founded by Krt thereby ensured that it would remain in power. GRAY likewise draws attention to the social factor when he maintains that Krt's isolation in mourning for the loss of his family expresses the social obligations of isolation and abstention in bereavement; similarly, the sickness of the King as consequence of a broken vow emphasizes the value for the health of society of the observance of promises.

In the Krt text we see a number of instances of women officiating where we might have expected men; it is, for example, Krt's wife, and not the heir to the throne, who officiates during the king's illness. According to GRAY, a similar social system, in which the functions of men and women are exchanged during the king's penance, is perhaps reflected in the Israelite funeral rites and in the circumcision of Moses' son by Zipporah (Ex. iv 24-26).

The above account of the most important features of GRAY's interpretation is based largely on his own very compressed introduction to the text. The subsequent commentary keeps for the most part to matters of detail and does not expound GRAY's basic interpretation to any great extent. This may be considered a weakness. It seems to the present writer that, after employing so much energy and care in studying the rather extensive literature on the Krt text and attempting to form a personal opinion, he ought to have taken more trouble to state his reasons, where his conclusions diverge from those of previous investigators. At the same time, it is also my impression that he has passed too lightly over the standpoints adopted by MOWINCKEL and ENGNELL. Although these two scholars would possibly not abide by their previous sharply-defined theory after becoming acquainted with II K and III K in their entirety, they have both pointed out so many similarities between the Krt text and the so-called mythological texts that this question cannot simply be brushed aside. In addition, it seems to me that GRAY has overemphasized the social factor. At all events, the above-mentioned examples have not, in the concise form in which they are expressed, convinced the present writer of their validity — apart from the obvious intention of the Krt text of legitimizing the dynasty.

If it was GRAY's intention in writing this work, not only to disentangle the difficult problems of the Krt text, but also to shed light on the Old Testament, he should have emphasized more strongly the divinity of the king and the desire that the king should survive in the dynasty he founds. It is therefore surprising that he touches neither on Ps. xlv, Ps. lxxxix, nor on 2 Sam. vii.

At the moment in Old Testament scholarship the study of the Ras Shamra texts is overshadowed by interest in the Dead Sea scrolls. Never-

theless, there is need for much more investigation in this field and, in spite of the above observations, we may hope that John GRAY will continue to be one of those who concern themselves with these problems.

Aarhus E. HAMMERSHAIMB

ZACHARIE MAYANI, *Les Hyksos et le monde de la Bible*. Bibliothèque historique. Paris, Payot, 1956. Pp. 270; 29 dessins. Fr. 900.

Here are assembled data on the well-founded and generally-shared conviction that the Hyksos originated in the Scythian Steppe. *Part I*: *The Steppe and Its Civilisation* notes details apt to prove relevant to what we know of Hyksos movements: (1) Invasions and their causes; (2) The religion of the Steppe (stressing fire, sun, horse); (3) Its material civilisation: tumuli with slanting outer wall *accessible to horses* (p. 23) and favoring archery-defense (p. 25); a burnished black concave-cylinder goblet and a long-beaked imitation of metal prototype; a vivacious animal-art. *Part II*: *The Steppe Overflows*: (4) The First Invasions, attested by: (a) Tepe Gawra tholoi before 3000 B.C., and the black or gray Iranian pottery-painting; (b) sun-cult in Egypt 2800; (c) Egyptian (but also earlier Elamite-Sumerian) parallels to the Maikop art of 2000 B.C. (5) Elam and its mercenaries, as middle term between Scythia and Hyksos Egypt: stressing VINCENT's "Céramique peinte palestinienne" *Syria* 5 (1924); the alleged "Hyksos sphinxes" of the Cairo Museum [now discredited more generally than the reference to VANDIER p. 46 would imply]; the Subartu-invading *umman* (hordes) of Manda (DE VAUX, DHORME); and Genesis xiv.

There follow five chapters on Excavation-Results: (6) Caucasus-Anatolia-Iran: Trialeti, Tališ (chariot paralleling Hyksos Jamma in Palestine); Alaca (or Alaja; not Alaka p. 56); Shah-Tepe, Hissar, Giyan; Tepe Gawra, Šaġir-Bazar, Karkamiṣ-Barsib. (7) Ugarit. Heavy reliance for this and other sites is placed on SCHAEFFER's *Stratigraphie comparée*; but not on his view that the iconoclast Hyksos were semitized or included a notable number of Canaanites. (8) Syria: Ḥama chariot; Qaṭna glacis; Byblos hiatus. (9) Palestine: Ḥaṣor, glacis (paralleled by a nomad Bulgar camp of 700 A.D. at Izmersky, p. 77), Yahudiyya juglets. Beth-Shan; Rešef = Suteḫ; gray-black burnished ware, Karak-ware brusquely supplanted by "Hyksos-pottery". Balâṭa, glacis. Jeríša, glacis. Pre-KENYON Jericho! Lakiš, glacis. Mirsim, glacis, Yahudiyya juglets, two-storey Caucasus-like houses. Ajjûl ("Ancient Gaza"), Yahudiyya juglets; Hyksos-scarabs; *pre*-Hyksos glacis!, *foundation*-sacrifice of horse (Scythian parallel in Herodotus 4, 60). Jamma (Gemmé, "Gerar"), Hyksos-scarab in posterior context; links with Šešonq [= (In) Šušinak, "of Susa"! but perpetuating Hyksos Suteḫ-worship]; fish-cultus [linked with Trialeti and Elam pp. 95, 217, without advertence to Sumer, E. VAN BUREN, "Fish-Offerings in Ancient Mesopotamia", *Iraq* 10 (1948) 101-121]. Farʿa-Šaruḥen, glacis. Naʿan [*American Journal of Archaeology* 56 (1952)], Hyksos-cemetery, Yahudiyya juglets. (10) Egypt: only Yahudiyya with its glacis and juglets, and Heliopolis.

R. Weill's posthumous *XIIe Dynastie* (Cairo 1953), despite its belittling of Hyksos-importance, acceptably postulates a "proto-Hyksos wave" in the Eighth Dynasty.

Part III: *The Hyksos-Era in Egypt*. (11) "Invasion-Eve" maintains that the 25 Hyksos-glacis sites on Säve-Söderbergh's own map should have convinced him that through long decades an invasion of Egypt was being carefully prepared; nevertheless the surprise of the Egyptians was a factor of Hyksos success, says chapter (12) "The Hyksos in Egypt". Against Säve-Söderbergh's impressive denial of any Hyksos "invasion" stands chiefly the assumption that both glacis and horse are Hyksos trademarks, a position for which I have not yet seen in dozens of its defenders any proof immune from the so-called "vicious circle"; see now Yigael Yadin, "Hyksos Fortifications and the Battering-Ram", *BASOR* 137 (1955) 23-32, challenging the alleged nexus between the glacis and that horse-chariotry which it was presumably designed to repel. The contention of Canaanite origin for Egyptian chariotry-terminology is apparently embraced by Mayani on p. 116, but not 215, while 230 professes rather a Mongol origin. (13) "The Liberation of Egypt" reiterates with Winlock the historic importance of invading Hyksos chariotry.

Part IV: *After the Defeat of the Hyksos*: *Consequences of the Invasion*: (14) Egypt and Asia. What was the religious atmosphere created and left behind by the Hyksos? They were not Canaanites, nor a rabble of motley elements; their chief religious trait was an insistence on *one* sole god, whichever it be, foreshadowing Akhenaten's monotheism; while chapter (15) "Akhnaton and Mitanni" will see a further link with the literally "egghead" Amarna monarch in the occipital deformation practised in Caucasus. (16) "Amarna and the Ḫabiru" reviews Bottéro and Rowley; (17) "Hyksos-Ḫabiru-Hebrews" attacks two equations: *ḫabiru* = *ʿibrîm*; Hyksos-"shepherds" = Hebrew Patriarch "shepherds". (18) Sutû and Aḫlamu: successive waves, along with the Ḫabiru, the Indo-Iranians, the Ḫurrians, and the Hyksos—all emanating from the Steppe. (19) The Patriarchal Age. Abraham in Palestine around 1560 B.C., Jacob's descent into Egypt 1396, and the Exodus 1264, can have no connection with the Hyksos invasion (1720) or expulsion (1580). (20) Biblical Data: including complete rejection of the "Qenite Theory" of Mosaic Yahwistic origins. (21) resumé of arguments against (Montet's) claim of close Hebrew-Hyksos links.

Part V: *Hypotheses and Rapprochements*. (22) recapitulates successively alleged links with Semites, Caucasus [Abraham's Ur is in the North, not at Maqayyir, p. 219], Elam, Ḫurrians, Hittites, Urals, Indo-Aryans. (23) audaciously proposes to find in the name Gošen (= Indo-Aryan "cowboy") a variant of Hyksos (= "shepherd"); this Indo-European link is further traced in (24) through the Gypsies and other nomads and (25) the Rephaim. The book is erudite, evocative; perhaps not definitive. Its casual documentation is sufficiently relatable to its Bibliography to provide interesting avenues of further inquiry.

Jerusalem (Isr.) Robert North

Палестинский сборник (*Recueil Palestinien*), publié par l'Académie des Sciences de l'URSS-Société Palestinienne Russe, fascicule 2 (64-65), Moscou-Leningrad, 1956, 136 p.

Ce *Recueil*, dont la réapparition fut déjà signalée par nous (*VT*, VI, pp. 110-111), présente dans son récent numéro un contenu riche et varié touchant les régions et les époques les plus différentes.

V. V. Struve, dans sa *Contribution à l'interprétation du texte ougaritique "Naissance des dieux"*, présente quelques observations sur ce document, publié autrefois par Ch. Virolleaud (*La naissance des dieux gracieux et beaux*, *Syria*, XIV, 1933, pp. 128-151), et qui a déjà attiré l'attention d'un autre savant russe, N. M. Nikolskij. Cet article n'est qu'un fragment d'une grande étude sur le texte de Virolleaud que Struve prépare depuis longtemps. D'après l'auteur le texte en question traite symboliquement des changements des saisons de l'année. Déjà J. P. Francov, en se basant sur d'autres données, avait prouvé que le symbolisme de ces changements n'était qu'une des étapes du développement du mythe du dieu mourant et ressuscitant, ce qui, comme on le sait, est la base de laquelle est finalement sorti le drame comme forme littéraire.

Plusieurs articles sont consacrés à l'égyptologie. P. V. Ernštedt, continuant ses études précédentes (cf. sa monographie *Emprunts égyptiens dans la langue grecque*, Moscou-Leningrad, 1953), examine, à l'aide de la langue égyptienne, sept mots grecs qui présentent un intérêt du point de vue de l'anthropomorphisme sémantique. R. I. Rubinštein, en se servant du papyrus 1116a du Musée de l'Ermitage et d'autres documents, traite de la *Politique extérieure de l'Egypte à l'epoque de la suprématie d'Heracléopolis (IX-X dynasties)*.

Deux lettres inédites de Champollion, en rapport avec la polémique qui avait lieu au sujet du déchiffrement des hiéroglyphes, intéresseront les égyptologues. Ces lettres ont été tirées par I. G. Livšic des collections de Leningrad. L'une d'elles est adressée à Stanislas Kossakovskij, diplomate et littérateur qui entrenait des relations personnelles suivies avec Champollion. Kossakovskij est également l'auteur du *Rapport sur le système hiéroglyphique de Champollion*, qui est un résumé des conférences faites par ce dernier à Rome en 1825. Ce *Rapport* est préparé actuellement pour l'impression par Livšic. La deuxième lettre est adressée à Hummelauer, secrétaire de l'Ambassade d'Autriche à St-Pétersbourg.

L'époque médiévale est également richement représentée dans ce recueil. Dans la *Contribution à l'histoire d'Arabie au début du VIe siècle de notre ère* A. G. Lundin traduit et commente l'inscription trouvée par Philby et publiée par Ryckmans (*Le Muséon*, LXIV, 1951, No 446). P. G. Bulhakov examine un manuscrit de la Bibliothèque de Meshed (Iran) contenant un *Parallèle arabe au chapitre 24-ème du IIIe livre de la version syrienne du roman d'Alexandre*. Selon l'auteur, cette traduction est une preuve de plus de relations étroites entre les traditions historiographiques et littéraires arabes et syriennes.

L'étude de I. N. Vinnikov nous introduit dans le domaine de la lexicographie sémitique. En utilisant des matériaux recueillis entre 1936 et 1944

parmi la population arabe de Boukhara et d'Uzbekistan, l'auteur réussit à expliquer plusieurs mots et expressions sémitiques dont le sens restait obscur jusqu'ici. L'explication du mot *scorpions* (*'aqrabbīm*) (1 Reg. xii 11, 14) présente un intérêt particulier. C'est une pièce de fer qu'on pose sur la joue du chameau et qui, en lui faisant mal, force l'animal à courir plus vite. La forme de l' *'aqrab* utilisé encore actuellement par les Arabes d'Uzbekistan est précisée par une illustration.

L'étude de N. V. Pigulevskaja est consacrée à l'époque mongole et au problèmes des nestoriens. L'auteur, qui prépare la traduction d'un important document publié autrefois par P. Bedjan (*Histoire de mar Jabalaha...*, Paris 1895), commence par l'histoire de deux religieux nestoriens qui de Pékin sont parvenus à Bagdad et qui préparaient une croisade mongolo-européenne pour la délivrance de Jérusalem.

L'article de J. A. Manandjan examine "*L'Histoire primitive d'Arménie*" *de Mar-Abas* qui a servi de source pour *Sebeos*, *Moïse de Khoren et Procope de Césarée*.

N. A. Meščerskij écrit sur l'identification d'un fragment de *Iosippon* dans le texte de la chronique de Nestor. L'auteur considère que cette traduction est faite directement de l'original hébreu, sans intermédiaire byzantin ni bulgare.

Dans une étude consacrée à l'*Epoque et au lieu de séjour de l'écrivain karaïte Ali ibn Suleiman*, A. J. Borisov établit d'après les documents inédits que celui-ci, de 1045 à 1073, a séjourné dans l'île égyptienne de Tinnis, puis entre 1073 et 1080, il s'est fixé à Fostat où il est probablement mort. Cela écarte l'opinion que son activité s'est exercée en Palestine. Borisov considère que le surnom Al-Mukaddasi provient du fait que Ali, dans sa jeunesse, vint en Egypte de Palestine. Il nous semble cependant que cette assertion exige une autre preuve: le surnom peut signifier tout simplement que son porteur a fait un pèlerinage en terre Sainte, ce qui est considéré chez les Karaïtes, en tous les temps, comme une action très pieuse. Celui qui l'a accompli porte d'habitude le surnom honoraire de Hadži ou Ierušalmi. Il peut se faire que Ali ait pris pour lui le décalque arabe de ce titre.

Borisov n'a pu réaliser son étude que grâce aux documents des collections de Firkowicz à la Bibliothèque Publique de Leningrad. Comme le dit l'auteur, l'importance extraordinaire de ces manuscrits se montre déjà dans le fait qu'en les feuilletant rapidement, on y trouve toujours de nouvelles données qui complètent ou changent des opinions, semblait il, inébranlables même sur l'histoire de la littérature arabe.

L'article apporte une nouvelle qui, sans doute, sera saluée avec la plus grande satisfaction par de nombreux spécialistes de différentes disciplines: on prépare enfin le catalogue des collections de Firkowicz. "Ces collections, dit l'auteur, jouissent depuis longtemps d'une large célébrité aussi bien dans notre pays que hors de ses confins. Celui-ci (catalogue) donnera enfin la possibilité d'apprécier réellement les richesses manuscrites qu'elles contiennent. Plusieurs de celles-ci ont déjà leur place reconnue dans l'usage scientifique quotidien; toutefois la plus grande partie attend malheureusement encore d'être étudiée sous tous ses aspects".

Ajoutons que plus d'un siècle s'est écoulé depuis les découvertes de Firkowicz et que, cependant ces collections se trouvent toujours sous le *tabou* jeté sur elles par Harkavy. Celui-ci inspiré, non pas par des raisons scientifiques, mais par les besoins de la vie pratique, a déclaré sans valeur

tous les documents de FIRKOWICZ qui ne lui convenaient pas, et il a jeté une ombre sur son nom. Etant à la fois accusateur et témoin principal, HARKAVY s'est de plus déclaré juge et a réussi à imposer son verdict à l'opinion scientifique. Certains savants, même de renommée mondiale, et, pourrait-on croire, sérieux, ont accepté sans critique toutes les calomnies de HARKAVY et contribué à leur propagation (Y. GRÉGOIRE, *La "Glozel" khazare, Byzantion*, Bruxelles 1937, pp. 225-266).

Cependant HARKAVY, étant lui-même conservateur du Département des Manuscrits Orientaux de la dite Bibliothèque, fut maître incontrôlé de ses fonds. C'est le Prof. D. CHWOLSON qui a saisi HARKAVY en flagrant délit de grattage et de transformation des manuscrits de FIRKOWICZ (*Corpus inscriptionum*....., St.-Pétersbourg, 1882, col. 521-522). On n'a pas attribué d'importance ou tout simplement on a passé sous silence le rôle peu louable de HARKAVY dans une telle "conservation" des manuscrits à lui confiés. Les attaques contre FIRKOWICZ ont atteint entièrement leur but: sa personne fut dénigrée et l'importance de ces découvertes minimisée. Des voix, comme celle du Dr. S. WEISSENBERG, qui, timidement, demandaient de l'objectivité et de l'honnêteté, n'ont réussi à rien, WEISSENBERG écrivait (*Evrejskaja Starina*, St-Pétersbourg, 1913, p. 66):

"Je ne veux pas ici réhabiliter FIRKOWICZ, et puis, je ne suis pas compétent dans le domaine de l'épigraphie et de l'archéologie, mais la justice exige de dire que les ennemis du défunt ont eu, sans doute, trop de zèle en déniant à ses travaux toute importance. Ce qui indigne surtout les Karaïtes c'est que les accusations de faux et de fabrication de documents ne se sont renforcées qu'après la mort de FIRKOWICZ."

WEISSENBERG proposait qu'on organise une commission chargée d'examiner l'affaire et d'établir enfin la vérité. Le même désir fut également exprimé autrefois par E. RENAN et plus tard par BERT'E DELAGARD (*Izvestija Tavričeskoj Učenoj Arkhivnoj Kommissii*, Simferopol, 1920):

"La polémique des hébraïsants au sujet des travaux de FIRKOWICZ, menée depuis longtemps, a fait que tous ses témoignages sont considérés comme douteux. Il ne faudrait pas laisser se prolonger indéfiniment un tel état de choses. Toutes les questions soulevées par FIRKOWICZ et ayant une grande importance pour l'histoire de la Tauride doivent être discutées et enfin éclaircies. Il semble que, dans ses publications et travaux, on trouvera certains "passages obscurs", mais le reste doit absolument être introduit dans l'usage historique".

Espérons que les études faites au cours de la préparation du catalogue contribueront, au moins en partie, à l'établissement de la vérité sur ce problème, car cela devient de plus en plus urgent.

Le fascicule de cette publication ayant comme point central la Terre Sainte ne serait pas complet si l'on n'y parlait pas de feu de J. KRAČKOVSKIJ, dont la majeure partie des collaborateurs du *Recueil* sont directement ou indirectement élèves. Aussi K. V. ODE-VASIL'EVA, une Arabe palestinienne, autrefois institutrice à l'école de la Société Palestinienne de Nazareth et ensuite chargée de cours à l'Institut des Langues Orientales Vivantes à Leningrad, consacre à KRAČKOVSKIJ, comme savant, pédagogue et comme homme un mémorial qui termine ce numéro.

Paris S. SZYSZMAN

BOOK LIST [1])

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage. Lfg. 4. Altchristliche Musik — Anglokatholizismus. Tübingen 1957. Subskriptionspreis DM 4.20.

Volume du congrès. Strasbourg 1955. Supplements to Vetus Testamentum, Vol. IV. viii + 258 pp. 5 planches, 1 photo, Leiden 1957. Price Dutch flor. 41,00, pour les abonnés de V.T. 29,00.
Le texte des conférences de MM. Driver, Winton Thomas, Milik, Diez Macho, De Boer, Mazar, Vogt, Coppens, Castellino, Eissfeldt, Skehan, Eichrodt, Junker, Widengren et Albright.

P. A. H. de Boer, *Jeremia's twijfel*, 36 p. Leiden 1957. Price Dutch fl. 1,75.

A. Bruno, *Das Buch der Zwölf*, eine rhythmische und textkritische Untersuchung. Stockholm 1957. 234 pp. Price Schw. Kr. 22.—.

W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots, and Josephus*, xiv + 239 pp. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period. Columbia University Press, New York 1956. Price $ 4.50.

W. H. Gispen, *De wijze in Israël*, 23 p. Kampen 1956.

C. J. Goslinga, *Samuël II*, Short commentary with new translation, 335 pp. Kampen 1956. Price Dutch fl. 7,95.

A. S. Kapelrud, *Central ideas in Amos*, 86 pp. Oslo 1956. Price N. Kr. 8,00.

A. A. Koolhaas, *Theocratie en monarchie in Israël*. 158 pp. Wageningen 1957. Thesis Utrecht.

J. D. W. Kritzinger, *Qᵉhal Jahwe. Wat dit is en wie daaraan mag behoort*. ix + 166 pp. Kampen 1957. Thesis Ref. University Amsterdam. Price Dutch fl. 6,90.

Martin Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1957. 306 pp. (Die Gesetze im Pentateuch, 1940; Das alttestam. Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes, 1953; „Die mit des Gesetzes Werken umgehen, die sind unter dem Fluch", 1938; Jerusalem und die israelitischen Tradition, 1950; Gott, König, Volk im A.T., 1950; Geschichte und Gotteswort im A.T., 1949; Das Geschichtsverständnis der alttestam. Apokalyptik, 1954; „Die Heiligen des Höchsten" 1955).

Claus Schedl, *Geschichte des alten Testaments* 1. Band. Urgeschichte und Alter Orient, Textkritik und Sinndeutung, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1956. xxvi + 374 pp.

Th. C. Vriezen, *Het Nabije Oosten in de branding*, Nijkerk 1957, 262 pp. Price Dutch fl. 14,50.

W. Zimmerli and J. Jeremias, *The Servant of God*, S. C. M. Press, London 1957. 120 pp. English translation of the article παῖς θεοῦ from Kittel's Theol. Wb. z. N.T. 1952. Price 10 s. 6 d.

---

[1]) The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

PRAEPARATIO EVANGELICA IN DER SEPTUAGINTA*

VON

GEORG BERTRAM
Giessen

In der Zeit der babylonischen Gefangenschaft hat sich das Judentum vom Kultus gelöst und in der Sammlung, Bearbeitung und Neuschöpfung geschichtlicher, gesetzlicher, liturgischer und profetischer Überlieferungen sich mehr und mehr zur Religion des Wortes und zum reinen Wortgottesdienst umgebildet. Sobald an die Stelle des gesprochenen Wortes das geschriebene tritt, erscheint die Religion des Wortes als die Religion des Buches. Als Gesetz regelt dieses Buch das tägliche Leben und bestimmt zusammen mit den liturgischen Überlieferungen die Übung der Frömmigkeit und des Kultus, der mit der Errichtung des zweiten Tempels in Jerusalem wieder auflebt. Als Profetie beruht sein Anspruch auf zwei Voraussetzungen: Alle Profetie bezieht sich auf die Endzeit und diese Endzeit ist in dem jeweiligen Jetzt gekommen. Das Neue Testament wie die Texte der Sekte von Qumran, besonders der Habakuk-Kommentar machen das deutlich.[1]) Darauf zielt die Geschichtsmächtigkeit des Offenbarungswortes; jede Generation wird dadurch ergriffen und geprägt. Das Gesetz ist die Norm, nach der der Fromme sein Leben gestaltet. Es gipfelt mehr und mehr zumal in der Diaspora in dem öffentlichen, alle sieben Tage erneuerten Sabbatbekenntnis[2]), mit dem der Jude Zeugnis dafür ablegte, dass sein Leben durch den Willen Gottes

*) Vortrag, gehalten auf dem 2. Internationalen Alttestamentler-Kongress am 29. August 1956 in Strasbourg.

[1]) Paulus, 1 Kor x 6. 11. Der Verfasser des DS-Habakuk-Kommentars nimmt für sich die Gabe der Auslegung, *pešer*, in Anspruch. Nach dem ihm offenbarten Verständnis bezieht sich der profetische Text auf seine Zeit, diese Zeit aber ist die letzte vor dem Einbruch des Heils, denn der Höhepunkt der Bosheit ist in ihr erreicht. G. Molin, *Die Söhne des Lichts*. Zeit und Stellung der Handschriften vom Toten Meer, 1954, besonders 152-157.

[2]) Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 1922-1928, Register *s.v.* Sabbat: die am Sabbat verbotenen 39 Hauptarbeiten, Einzelbestimmungen über das Tragen von Dingen aus einem Bereich in den andern, Austreiben, Führen und Tränken des Viehs am Sabbat, Werke der Not, Krankenheilungen, Tröstung Trauernder am Sabbat usw. Vgl. auch Damaskusschrift XIII.

unbedingt bestimmt sei. Die Worte der Profeten aber geben die Ausrichtung auf das Ziel, die Sicherheit der Hoffnung auf die bevorstehende Vollendung. Sie stellen die gegenwärtige Gemeinde in den Ablauf der die ganze Schöpfung, alle Völker umfassenden Heilsgeschichte und bilden so das Gegengewicht gegenüber der durch das Gesetz bedingten frommen Neigung, sich auf sich selbst zurückzuziehen und sich pharisäisch abzukapseln.

Von solchen keineswegs immer ins Bewusstsein erhobenen oder gar lehrhaft formulierten Vorstellungen aus nahm das Judentum der nachexilischen Zeit die heilige Überlieferung in sich auf, selbst wo sie im einzelnen dem widerstrebte oder wo schriftgelehrte und priesterliche Bemühungen die Abgrenzung einer heiligen Gemeinde gegenüber einer unheiligen Umwelt betrieben und so die Profetie und damit zugleich die Religion des Wortes in den Hintergrund drängten [1]). Ungehemmt konnte sich die Religion des Wortes, bzw. des Buches auf dem Boden des hellenistischen Judentums entfalten, soweit dort kultische Einflüsse und priesterliche Ansprüche ausgeschaltet waren. Darauf beruht die Bedeutung der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, der sogenannten Septuaginta. Sie ist zwar keineswegs aus einem Guss, aber gegenüber der Verschiedenartigkeit der tausendjährigen hebräischen Überlieferung mit ihren Quellenschichten und Überarbeitungen, mit ihrem Neben- und Gegeneinander priesterlicher und profetischer, kultischer und ethischer, historischer und eschatologischer Überlieferungen bedeutet die griechische Übersetzung doch eine Einheit. Hinter dieser Einheit steht das theologisch und weltanschaulich wesentlich gleichgerichtete hellenistische Judentum [2]). Für die jüdische Diaspora wurde die Büchersammlung zum Buch, um das sie sich sammelte, um so inmitten einer Welt der Kultreligionen im strengen nüchternen Wortgottesdienst von Psalm und Gebet, Lesung und Auslegung sich an den Schöpfer und Erhalter der Welt zu wenden, der eben diese Gemeinde sich selbst zum Zeugen, zu Lob und Preis unter den Heiden erwählte.

---

[1]) Die eben zitierte Damaskusschrift und der DS-Sektenkanon vor allem zeigen, dass die Eigenart der Gemeinde des Neuen Bundes von Damaskus, bzw. die Essener-Gemeinden in der minutiösen Beobachtung ritueller Vorschriften bestand. Die Verkündigung des Wortes musste dahinter zurücktreten.

[2]) G. Bertram, „Vom Wesen der Septuaginta-Frömmigkeit", *Die Welt des Orients* II 3, 1956, 274-284; Dsb. „Hebräischer und griechischer Qohelet. Ein Beitrag zur Theologie der hellenistischen Bibel", *ZAW* NF 23, 1952, 26-49; Dsb. „Paideia" usw. *Theol. Wörterbuch* V, 1954, 596-624.

Grundsätzlich stehen die jüdischen Diasporagemeinden auf dem Standpunkt, den die Schriftgelehrsamkeit der exilischen und nachexilischen Zeit erarbeitete [1]). In der Begrenzung der Lehre lag für sie, die Tempel, Kult und Priestertum entbehren mussten, ihr Schutz gegenüber dem Andringen des Heidentums auf ihren Lebensbereich. Für solche judaistische Verengung bieten die Septuaginta und die anderen griechischen Übersetzungen des Alten Testaments Beispiele der Aufhebung und Ausschaltung profetisch universalistischer Aussagen, wie sie sich im masoretischen Text wenigstens im Ansatz finden. [2]) So ist im Hebräischen Text Js xix 16-25 [3]) offenbar vorausgesetzt, dass die ganze Oikumene von Ägypten bis Assur sich zu Jahwe bekehren wird, und der Abschluss in Vers 25 enthält einen entsprechenden Segen Jahwes der Heerscharen: Gesegnet sei mein Volk Ägypten und Assur, das Werk meiner Hände, und mein Erbbesitz Israel! Die Septuaginta aber schreibt dafür: Gesegnet sei mein Volk in Ägypten und in Assur und mein Erbteil Israel! So sind also nicht wie im hebräischen Text Ägypter und Assyrer (Syrer) unter den Segen Jahwes gestellt, sondern der Segen des Herrn Zebaoth gilt nur der jüdischen Diaspora in diesen Ländern. Auch wenn im nachexilischen Judentum die Armen, Frommen und Gerechten immer schroffer den Reichen, Sündern und Gottlosen gegenübergestellt werden, so hinterlässt das in der Übersetzung seine Spuren [4]). Die pharisäischen Tendenzen überbieten einander und die Abspaltungen nehmen kein Ende. Die hohnvolle Herausforderung auf der einen Seite wurde durch selbstgerechte Askese auf der anderen übertroffen [5]). Der Rigorismus hatte sein Vorbild in der von Jeremia als beispielhaft erwähnten Bewegung der Rechabiten. Während aber der Profet meint, dass die Treue der Sippenangehörigen, mit der sie an den Vorschriften ihres Stammvaters

[1]) A. Causse, *Les Dispersés d'Israël.* Les origines de la diaspora et son rôle dans la formation du Judaisme, 1929, 116-160.

[2]) So ist nach Jr i 6 der Profet zu den Völkern gesandt, während LXX-MSS korrigieren: zu meinem Volk (*BH*³); der Übersetzer hatte wohl den Pl.

[3]) Von der späten Ansetzung des Abschnittes durch B. Duhm hat man sich mehr und mehr frei gemacht. Der Text mit seiner Weitherzigkeit wie mit seiner jüdischen Erwartung lässt sich gewiss aus der persischen Zeit, tritojes. Sammlung, Kambyses, Tempel von Elefantine, verstehen.

[4]) Vgl. Ps ix 29; xxxiv 11; xxxvii 16; zu der letzten Stelle vgl. meine Bemerkung *OLZ* 38, 1935, 38; öfter hat der Js-Übersetzer auf grund eines religiösen Werturteils den Begriff des Reichtums in den Text eingefügt: xxiv 8; xxix 2; xxxii 9. 13. 18; xxxiii, 20; lx 16; lxi 6, s. *Th.Wb s.v.* πλοῦτος.

[5]) Vgl. Sap ii 1-20, dazu Eccles ix 2-11, dazu meine Bermerkungen *ZAW* NF 23, 1952, 33-35.

Jonadab festhielten, Ungehorsam und Untreue des Volkes den Gesetzen Jahwes gegenüber beschämen müsse, hat wohl schon der Redaktor die asketischen Lebensregeln, denen die Rechabiten folgten, als solche als vorbildlich hingestellt [1]) und damit bis auf Johannes den Täufer und die Essener dem Judentum diese fälschlich für Ausdruck der Jahwetreue gehaltene wüstenländische oder nomadische Lebensweise als Norm der frommen Haltung vorgezeichnet.

Unzweifelhaft waren solche sektiererischen Umtriebe auch im Diasporajudentum wirksam. Im ganzen ging es hier aber nicht um asketischen Separatismus sondern um Bewahrung der jüdischen Haltung im eindeutigen Bekenntnis innerhalb der heidnischen Welt. So ging es um das Buch, um die Sabbatheiligung und um die Erfüllung der Gebote des Gesetzes [2]). Der Masstab dafür war wesentlich ein sittlicher unter der Voraussetzung allerdings, dass fromm und gerecht miteinander gleichzusetzen wären. Besonders in der alttestamentlichen Lebensweisheit kommt das zum Ausdruck. Dort hat sich in der griechischen Übersetzung bei der Erfassung des Menschenbildes eine Schwarz-Weiss-Malerei durchgesetzt, die ohne noch Einzelzüge zu unterscheiden, ja ohne die für die biblische Überlieferung überall vorauszusetzende menschliche Sündhaftigkeit zu berücksichtigen, den Gegner einfach als den schlechten Menschen charakterisiert. So haben z.B. die Proverbien in der Septuaginta die Mannigfaltigkeit der hebräischen Begriffsbildung durch die absprechende Eindeutigkeit der immer wieder eingesetzten Vokabel κακός [3]) ersetzt. Allerdings erfährt diese schroffe, fast schon dualistische Haltung schon darin eine gewisse Korrektur, dass es wiederum gerade die Septuaginta ist, die Alter und sittliche Lebensweisheit zusammenordnet und so an die Stelle des ethischen Dualismus einen quasi biologischen setzt, von dem aus sie die Jugend mit einer gewissen Nachsicht zu beurteilen scheint. So ist der Jugendliche, der sich weise zeigt, besonderen Lobes würdig, Prv xx 29; Mas hat an dieser Stelle statt 'Weisheit' die Vokabel 'Kraft'. Das Natürliche

[1]) Vgl. W. Rudolph, 1947 zu Jr xxxv.

[2]) Auch hier war der Ritus entscheidend (Beschneidung, Reinheits- und Speisegebote, und als Bekenntnis in der Öffentlichkeit die Beobachtung des Sabbat). In der schriftlichen Überlieferung, der griechischen Übersetzung des AT, die ja zunächst als griechisches Targum der hellenistischen Judenheit zu verstehen ist, macht sich der Abstand gegenüber dem Heidentum in der Zurückdrängung universalistischer Tendenzen besonders der profetischen Überlieferung geltend. S. 227 Anm. 2. Vgl. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era.* The Age of the Tannaim I, 1927, 219ff. ii, 1927, 3ff. 16ff.

[3]) Vgl. *ThWb s.v.* III 479f. und meine Bemerkungen *BZAW* 66, 1936, 107f.

wäre es nach Eccles xi 10, dass Jugend und Torheit zusammengehörten und beide unter dem Urteil der Eitelkeit, d.h. Nichtigkeit stünden [1]). Für die Weisheit des jungen Mannes, die dabei gewiss als Gottesgabe erscheint, ist Josef das bezeichnende Beispiel. Er überragte nach der Formulierung der Septuaginta Ps cv 22 die Machthaber und die Weisen Ägyptens so durch Bildung und Weisheit, dass er ihnen davon mitteilen konnte. Der hebräische Text spricht vielmehr davon, dass Josef die Möglichkeit gehabt hätte, die Machthaber Ägyptens ins Gefängnis zu werfen, so wie er selbst ins Gefängnis geworfen worden war, und dass er die Fähigkeit hatte, den Alten, d.h. den Schriftkundigen und Weisen des Pharao, die ja mit ihrer Weisheit vor Pharao zuschanden geworden waren, Weisheit beizubringen. Bei den Alten ist also nicht an eine amtliche Stellung gedacht sondern an die Männer, die Pharao nach Gen xli 8 aus ganz Ägypten zur Traumdeutung berufen hatte. Ihnen war Josef an Weisheit offenbar überlegen. Aus dem σοφίσαι, *Weisheit mitteilen*, ergibt sich für Septuaginta das parallele παιδεῦσαι, das in seiner Grundbedeutung das Moment des Zwanges enthält [2]). So konnte es für den Übersetzer durchaus als sachgemässe Wiedergabe der hebräischen Wurzel, *asar* gelten, die wohl auch in dem allgemeinen Sinn von in Zwang, in Zucht nehmen gebraucht werden kann. Jedenfalls ist, wenn man von der Septuaginta ausgeht, keine Veranlassung dazu, eine Form von *jasar* für den hebräischen Text vorauzusetzen [3]). Dieser Vorstellung von der den Ägyptern überlegenen Bildung Josefs scheint dem zu widersprechen, was die Apg vii 22 von Moses berichtet, dass er nämlich in aller Weisheit der Ägypter erzogen gewesen sei. Aber diesem hellenistischen Mosesbild steht ein streng jüdisches entgegen, wie es wohl bei Josefus angedeutet ist, wenn er in dem formelhaften Bericht von der Jugend des Moses neben γεννηθείς τε καὶ τραφείς das sonst formelhaft dazu gehörende παιδευθείς jedenfalls absichtlich fortlässt. Philo hat es ausdrücklich ausgeschlossen, dass die Tüchtigkeit des Moses in der ägyptischen Erziehung und Bildung begründet sein sollte. Er habe sich vielmehr um die seinem Volk und seinen Ahnen

---

[1]) LXX hat das Thema des Eccles neu formuliert: während die Schrift nach Mas die Klage über die Vergänglichkeit und Vergeblichkeit menschlicher Bemühungen enthält, ist sie nach LXX eine Anklage gegen die Eitelkeit und Eigenwilligkeit des Menschengeistes. Vgl. meinen S. 226 Anm. 2 zitierten Aufsatz über Qohelet.

[2]) *ThWb* V 596ff.

[3]) *BH*[3], Hans Schmidt, 1934 u.a. zSt.

gemässe Bildung bemüht (Vita Mos I 32). Im übrigen aber sei Gott selbst der Erzieher des Moses gewesen (I 80) [1]). Mit solchen Behauptungen ist dem Anspruch der jüdischen Theologie genug getan, und nach den Anschauungen des hellenistischen Judentums beruhte die Weisheit der griechischen Philosophen auf der Lehre des Moses [2]).

Seinem Wesen nach ist ja der Bildungsgedanke eigentümlich griechisch und ins Alte Testament erst durch die griechische Übersetzung eingedrungen [3]). So klingt es ganz hellenistisch, wenn es Prv xvii 8 heisst: μισθὸς χαρίτων ἡ παιδεία τοῖς χρωμένοις. Masora hat einen anderen Text. Septuaginta hat gelegentlich sogar den weitgreifenden und für die Entwicklung der abendländischen Theologie und Pädagogik gleich bedeutsamen Gedanken geprägt, dass Gott der Erzieher seines Volkes ist (Hos v 2).

So stehen in der Septuaginta eng judaistische und weltoffene hellenistische Prägungen nebeneinander oder gehen gar ineinander über. Trotz aller Anpassungsfähigkeit des hellenistischen Judentums an seine Umwelt, die ja gerade auch im Gebrauch der griechischen Sprache zum Ausdruck kommt, hat es doch von der Substanz seines Glaubens an den Einen Gott nichts aufgegeben. Bei aller Engigkeit der gesetzlichen Haltung gelingt es ihm, in der fremden Sprache den wesentlichen Gehalt dieses Glaubens zum Ausdruck zu bringen. Glaube ist Vertrauen und Gehorsam. Die ihn besitzen, scheiden sich von allen, die im falschen irdischen Vertrauen und Selbstvertrauen auf Macht und Reichtum, auf Menschen und Götter, auf Opfer und kultische Bräuche sich verlassen. Dass das hellenistische Judentum äusserlich alle Stützen des Kultes und der damit verbundenen Lebensformen verloren hatte, das gerade machte ihm den kritischen Gehalt der profetischen Verkündigung, sofern er sich gegen kultische und religiöse Ausdrucksformen wendete, so ver-

[1]) Zur Umbildung der Josephgeschichte bei Josephus vgl. H. Sprödowsky, *Die Hellenisierung der Geschichte von Joseph in Ägypten bei Flavius Josephus*, 1937, zur Mosesgeschichte vgl. L. v. Ranke, *Weltgeschichte* III 2, 1883, 12-33. Zu der Darstellung der Joseph- und der Mosesgeschichte bei Philo vgl. E. R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus*. Practice and Theory, 1938, 34ff. 43ff. In der Schrift *de Josepho* wird Josef geradezu als das Idealbild des Herrschers dargestellt.

[2]) Vgl. z.B. Philo, Leg All I 108, wo ein Satz des Heraklit auf Moses zurück geführt wird, und Josefus c Ap II 168-172, wo die durch Moses vermittelte Bildung auf Übung und Lehre beruht, während die Griechen immer nur entweder eine praktische wie die Spartaner, oder eine theoretische Erziehungsmethode, wie die Athener, anwenden.

[3]) Zur Paideia in LXX vgl. meinen Aufsatz „Der Begriff der Erziehung in der griechischen Bibel", *Imago Dei*. Beiträge zur theologischen Anthropologie, G. Krüger dargebracht, 1932, 33-51.

ständlich. Es ist bezeichnend, dass Septuaginta Jes lviii 14 ein Wort wie *'anag* das in der Bedeutung 'sich laben', 'sich über einen sicheren Besitz freuen' mit dem Objekt Jahwe etwa dem frui Deo entspräche, für die griechisch sprechende Judenheit mit dem Ausdruck des Vertrauens πεποιθὼς ἐπὶ τῷ κυρίῳ [1]) wiedergegeben hat und trotz des leicht in mystischem Sinne zu deutenden Zusammenhangs doch die Sprache der der heidnischen Umwelt so geläufigen mystischen Frömmigkeit vermieden hat. Wer sich auf Jahwe stützt (*š'aan* 8 mal = πέποιθα), wer an ihm hängt (*talah* Js xxii 24 = πέποιθα) das ist der Gläubige; glaubenslos aber ist, wer sich auf Irdisches verlässt, wer selbstsicher, sorglos und überheblich ist; das ist der gottlose Reiche. So wird *š'aanan* Js xxxii 9.18; xxxiii 21 mit πλούσιος oder πλοῦτος [2]) wiedergegeben. In den Psalmen nimmt die Mahnung zum Vertrauen öfter einen lehrhaften Charakter an, und es mutet wie eine Zusammenfassung solcher frommen Lehre an, wenn es in einem Zusatz Sir ii 5 S heisst: ἐν νόσοις και πενίᾳ ἐπ' αὐτῷ πεποιθῶς γινου [3]).

Dieser Sachverhalt aber lässt sich mit den Begriffen Hellenisierung oder Judaisierung nicht mehr gültig umschreiben. Vertrauen, Glaube und Gehorsam sind für den Juden überhaupt grundlegend, und auch im Septuaginta-Judentum ist das hellenistische Element mit dem judaistischen verbunden. So nehmen hellenistische Juden, und sicher nicht nur pharisäische wie Paulus, echtestes Judentum für sich in Anspruch [4]). Vielmehr weist dieses hellenistische Judentum mit seinem blinden Eifer für Gott [5]), mit seiner inneren Unruhe, der Sektenbildung, der Apokalyptik, mit seinem Vergeltungsglauben über sich selbst hinaus. So kommt im griechischen Alten Testament neben Judaisierung und Hellenisierung noch ein Drittes zur Geltung, das von seiner geschichtlichen Wirkung her als Präparatio evangelica bezeichnet werden muss. Solche Vorbereitung des Evangelium zeigt sich da am deutlichsten, wo es mittelbar oder unmittelbar um den

---

[1]) Vgl. *ThWb* VI 5-6.

[2]) Damit erscheint der Reiche zugleich als der Träger der Hybris, die schon im hebr. AT, erst recht aber in LXX als eine der menschlichen Grundsünden erscheint.

[3]) Vgl. V. Ryssel bei Kautzsch zSt.

[4]) Vgl. G. Rosen und G. Bertram, *Juden und Phönizier*. Das antike Judentum als Missionsreligion und die Entstehung der jüdischen Diaspora, 1929, 164 Anm. 71.

[5]) Röm x 2. Vgl. O. Michel, 1955 zSt. An sich entspricht der Eifer der Juden um Gott dem atlichen Gottesbegriff: Ex xx 5.

Messias geht [1]). Gewiss ist die Überlieferung nicht immer eindeutig vom hellenistischen Judentum oder von der Septuaginta bestimmt. So beruft sich z.B. Matthaeus mit dem sogenannten Weissagungsbeweis für die Heimberufung des messianischen Kindes aus Ägypten Mt ii 15 auf den masoretischen Text von Hos xi 1: Aus Ägypten habe ich meinen Sohn berufen, während Septuaginta historisierend den Plural, meine Söhne, schreibt. Damit ist unwillkürlich gerade auch für die Messiasfrage auf die jüdische kollektive und auf die gewiss auch im Judentum vorkommende, aber über es hinausweisende individuelle Deutung der messianischen Aussagen des Alten Testaments hingewiesen. Septuaginta ersetzt, hier den Singular durch den Plural, weil sie ihrerseits den Singular 'Sohn' nicht mehr hätte kollektivistisch verstehen können [2]). Die individualistische Frömmigkeit des hellenistischen Judentums macht es daher auch wahrscheinlich, dass die Septuaginta-Übersetzer, wo sie den messianischen Gedanken singularisch geprägt finden und auch ihrerseits im Singular wiedergeben, sie auch an einen persönlichen Messias gedacht haben [3]). So konnte sich auf dem Boden des griechischen Alten Testaments eine messianische Begriffsbildung als Vorläuferin der neutestamentlichen und urchristlichen Christologie entfalten.

Es sprengt den Rahmen eines nur völkischen Glaubens und gehört zu der universalen Geschichtstheologie der alttestamentlichen Profeten, wenn Jeremia xxv 9; xxvii 6; xliii 10 den König Nebukadnezar von Babylon als Knecht Gottes bezeichnet [4]). Wenn Septuaginta diese Bezeichnung fortlässt, so sieht sie in dem Terminus nicht mehr nur den Herrschaftsanspruch Jahwes zum Ausdruck gebracht, sondern sie fasst ihn als einen Ehrentitel, also beinahe schon im messianischen Sinne auf. Den messianischen Titel hat jedenfalls in einem profetischen Offenbarungswort Js xlv 1 Deuterojesaja dem Perserkaiser Kyros zugesprochen. Septuaginta hat hier sachgemäss übersetzt [5]). Die Feststellung setzt voraus, dass der Welt-

---

[1]) H. Gressmann, *Der Messias*, 1929; H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 1951; H. Gros, *Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament*, 1953.

[2]) Vgl. Th. Zahn, 1922 zu Mt ii 15, 105ff.

[3]) Vgl. J. V. Chamberlain, „The Functions of God as Messianic Titles in the Complete Qumran Isaiah Scroll", *VT* V 1955, 366-372.

[4]) Jr xxv 9 wird 'zu Nebukadnezar, dem König von Babel, meinem Knecht' als Zusatz aus xxvii 6; xliii 10 im allgemeinen gestrichen. Vgl. W. Rudolph, 1947, zu den genannten Stellen.

[5]) Die *v.l.* 'Kyrios' statt 'Kyros' ist als nur gelegentliche christliche Korrektur anzusehen.

herrscher von Jahwe bestimmt und eingesetzt wird. Diese geschichtstheologische Anschauung, dass Jahwe jeweils den Weltherrscher bestimmt, weil er es ist, der die Geschicke der Völker lenkt, geht über in die spätere eschatologisch apokalyptische Auffassung, dass Jahwe den Weltherrscher der Endzeit beruft und inthronisiert [1]). Für die Septuaginta ist wohl dieses eschatologische Verständnis vorauszusetzen. Das würde bedeuten, dass sich in Kyros der eschatologische Weltherrscher nach dem Willen Jahwes erst ankündigt. Jedenfalls stehen die sogenannten Kyroslieder [2]) der deuterojesajanischen Überlieferung in einer bis heute nicht geklärten und sicher nicht einfach quellenkritisch zu lösenden Spannung zu den Knecht-Jahwe-Liedern. Im griechischen Alten Testament tritt so der παῖς κυρίου [3]) neben den χριστὸς κυρίου [4]), das Bild des leidenden Gottesknechts neben das des von Gott zur Herrschaft eingesetzten Messias. Durch die Profetien Haggais und Sacharjas sind die messianischen Gedanken weitergetragen worden, auch wenn die messianischen Gestalten des Davidspross Serubbabel und des Hohenpriesters Josua wenigstens für das hellenistische Judentum keinerlei Bedeutung behalten konnten [5]). Von dieser persischen Zeit an hat sich die messianische Erwartung wohl immer wieder auf bestimmte geschichtliche Persönlichkeiten gerichtet. So wird die Regierung des Makkabäerfürsten Simon 1 Mak xiv 4ff. mit messianischen Farben geschildert [6]). In seiner Gestalt fliessen das königliche und das priesterliche Messiasbild zusammen und der nüchterne Ton der dem Simon nach xiv 27ff. gewidmeten Königsinschrift mit dem deutlichen Hinweis auf seine politische Abhängigkeit xiv 37f. tun dem

---

[1]) Die Geschichtsmächtigkeit Jahwes zeigt sich auch in der Verstockung des Pharao, Ex vi ff. Der Menschenssohn als Weltherrscher erscheint in der Vision Dan vii 13. 14.

[2]) Vgl. M. Haller, „Die Kyroslieder Deuterojesajas", *Eucharisterion für* H. Gunkel, 1923, 260-277.

[3]) Vgl. *ThWb* V 653-713.

[4]) Lam iv 20 begegnet in einer Reihe von Mss die Lesart χριστὸς κύριος die Rahlfs als falsche Auflösung der für Nom. und Gen. gleichen Abkürzung κυ̅ erklärt. Vgl. auch W. W. Graf Baudissin, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte* I, 1929, 278.

[5]) Sach vi 9-15. Im vorliegenden Text ist nach allgemeiner Annahme bereits der Hohepriester Josua an die Stelle Serubbabels getreten. Nach Vers 14 soll die Krone zum Gedächtnis ihrer Stifter im Tempel aufbewahrt werden. Ihr ursprünglicher Zweck ist also vergessen. Vgl. F. Horst zSt.

[6]) Nach 1 Mak xiii 42 hat Simon mit dem Jahre 142 eine neue Aera begonnen. Er folgte dabei dem hellenistischen Brauch, im Fürsten den Bringer eines neuen Zeitalters zu feiern.

keinen Eintrag. Von dem königlichen Hohenpriester Jonathan [1]), der sich nach der Darstellung des 1 Mak-Buches durch Bündnisverhandlungen mit Rom und Sparta seine Stellung zwischen den verschiedenen Machtträgern des Vorderen Orients zu sichern suchte, mag einige Jahre früher ein Gleiches gelten [2]). Aber auch Ptolemäus Philometor, der judenfreundliche ägyptische König, der im Jahre 147 v. Chr. in Antiochia die Kronen Asiens und Ägyptens zugleich annahm, scheint von hellenistischen Juden als messianischer Herrscher gefeiert worden zu sein (vgl. 1 Mak xi 13; Josef Ant xiii 113) [3]). Andersartig und doch auf denselben geschichtstheologischen Voraussetzungen beruhend war die Proklamation des römischen Feldherrn Vespasian zum messianischen Weltherrscher durch den jüdischen Historiker Josefus, den gefangenen Kommandanten der galiläischen Aufständigen, im römischen Lager vor den Mauern des belagerten Jerusalem. Nach seiner Überzeugung hatte das Heil sich von den Juden abgewendet und den Römern zugewendet [4]). In Vespasian sollte nicht ein orientalischer Kleinfürst künstlich mit einem Nimbus umgeben werden, hier wurde dem künftigen Beherrscher der Oikumene die messianische Würde zugesprochen. Der Kaiser wird damit zum Stellvertreter Gottes auf Erden [5]). In dieser Tradition stehen die byzantinischen und russischen Cäsaren; sie vereinigen geistliche und weltliche Würde in ihrer Person und fühlen sich als Repräsentanten des Christus. Auch die abendländischen Kaiser bis auf Friedrich II. erheben diesen Anspruch, und der Kaiser-

---

[1]) Jonathan erhielt das hohepriesterliche Amt auf grund eines Hoheitsaktes des Alexander Balas im Jahre 152 und dazu die Zeichen weltlicher Würde, Purpurmantel und Krone. In erfolgreichen Kriegszügen für den unmündigen Thronfolger erreicht er im nächsten Jahrzehnt eine gefährlich starke Stellung, bis er verräterischerweise in Ptolemais gefangengenommen und 143 ermordet wird.

[2]) Zu den Verhandlungen mit Rom und Sparta (1 Mak xii 1-23) vgl. H. Willrich, *Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur*, 1924, 58ff. Es handelt sich auch hier nur um die literarische Darstellung. In Wirklichkeit hat Jonathan keine selbständige Aussenpolitik getrieben. Vgl. M. Noth, *Geschichte Israels*, 1954, 336ff.

[3]) Vgl. R. Delbrück, „Antiquarisches zu den Verspottungen Jesu" *ZNW* 41, 1942, 143f.

[4]) Bell Jud iii 8, 3 (354) vgl. W. Weber, *Josephus und Vespasian*. Untersuchungen zu dem Jüdischen Krieg des Flavius Josephus, 1921, 35. 74f. 87f. H. Guttmann, *Die Darstellung der jüdischen Religion bei Flavius Josephus*, Diss. Giessen, 1928, 39f. Der tatsächliche Messiasglaube des Josephus habe sich auf Dan ii und vii gegründet.

[5]) A. v. Harnack, „Christus praesens — Vicarius Christi". Eine kirchengeschichtliche Skizze. *SBA* 1927 XXXIV.

mythus widerstreitet seinem Wesen nach der Petruslegende und dem Anspruch des Pontifex, sodass durch den Kampf der beiden Prätendenten die abendländische Geschichte weithin bestimmt wird. [1]) Denn das entscheidende Faktum der abendländischen Geschichte, d.h. des Konstantinischen Zeitalters, ist nicht das politische Bündnis zwischen Staat und Kirche mit den daraus sich ergebenden Schwierigkeiten und Kämpfen, ist nicht die Tatsache, dass seit Kaiser Konstantin der Staat zur Schutzmacht der Kirche geworden ist und dass die Kirche ihrerseits diese Vorstellung aufnahm und daraus ihre Ansprüche an den Staat ableitete. Entscheidend war vielmehr, dass der Kaiser nicht Christ geworden ist als Bruder unter Brüdern, als ein schlichtes Glied der Gemeinde des Herrn, wie es vom Evangelium her hätte selbstverständlich sein sollen, sondern dass an die Stelle des antiken, des heidnischen Herrschermythus und Kaiserkultus der Messiasmythus und eine politische Theologie getreten ist, die die Verehrung des Kaisers als sakraler Persönlichkeit ermöglichten [2]). Der messianische Gedanke aber ist für die hellenistisch-christliche Welt in der Septuaginta geprägt worden, und die politische Theologie der Reichskirche ist im hellenistischen Judentum vorgebildet worden.

Dabei wurde die Spannung vergessen oder verdrängt, die seit der Verkündigung des Deuterojesaja mit dem Nebeneinander des leidenden Gottesknechts [3]) und des von Jahwe beauftragten Weltherrschers gegeben ist. Diese Spannung ist in der hebräischen Vokabel *'ebed* und ihren griechischen Entsprechungen gegeben [4]).

---

[1]) E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, 1935; C. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, 1955 (1935).

[2]) H. Berkhof, *Kirche und Kaiser*. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung im 4. Jahrhundert, 1947; J. Straub, *Vom Herrscherideal der Spätantike*, 1939; A. Grabar, *L'Empereur dans l'art byzantin*, 1936.Weitere Literatur und Material in meinem Aufsatz: „Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Begriffs der Erhöhung in der Septuaginta", *ZAW* NF 27, 1956, 57-71, besonders 61-63, und *s.v.* 'Erhöhung' im *Reallexikon für Antike und Christentum* (noch nicht erschienen). Nachwirkungen lassen sich im Hofzeremoniell der europäischen Fürstenhöfe feststellen. So wurde unter Ludwig XIV in der Hofkapelle zu Versailles die Messe so gehalten, dass nur der 'allerchristlichste König' mit dem Blick zum Altar, der Hofstaat aber mit dem Blick auf den Thron daran teilnahm (*Matd. Konfkdl. Inst.* VII 1956, 47f). Die Verbindung von antik heidnischem Herrscherkult und christlichem Messianismus bezeugt auch ein Gemälde von P. P. Rubens: Die Apotheose Heinrichs IV. das 1625 vollendet wurde; ursprünglich auf Veranlassung der Maria de Medici für den Luxembourg-Palast in Paris bestimmt, befindet es sich heute im Louvre.

[3]) Vgl. neuerdings R. Press, „Der Gottesknecht im Alten Testament", *ZAW* NF 26, 1955, 67-99.

[4]) Vgl. *ThWb* V 637. 653-713.

Die Stellung und Aufgabe auch des leidenden Gottesknechts wurzelt in einer Selbstaussage Jahwes; da heisst es Js xliii 24 unter Anwendung des Kausativs von *ʿabad* [1]). Du hast mir Arbeit gemacht mit deinen Sünden; du hast mir Mühe gemacht mit deinen Übertretungen. Arbeit ist hier gebraucht wie das lateinische labor von den Mühsalen des Herkules oder im Sinne des biblischen Begriffes der Versuchung[2]); es gehört in das Wortfeld der Passionsfrömmigkeit mit ihrem geprägten Begriffsschatz von μόχθος, κόπος, πόνος [3]) usw. Diese Ausdrücke kommen in der griechischen Bibel vor von dem allgemeinen Menschenleid, das das Leben des Menschen auf der Erde bestimmt so, wie es vor allem das Buch Prediger im Alten Testament darstellt. Dabei geht es vor allem um die seelische Belastung, vgl. μοχθεῖν in Septuaginta Js lxii 8 für *jagʿa* [4]). Zweitens beziehen sich die Ausdrücke auf das Leiden der Frommen, die sie wegen ihrer Frömmigkeit erdulden. Die Selbstaussage Jahwes Js xliii 24 ermöglicht es, das Leiden des Gottesknechts als Aufsichnehmen der Last zu verstehen, die die Sünden des Volkes seinem Gott aufgeladen haben. Der Knecht Jahwes trägt sie an Jahwes Stelle [5]). Septuaginta hat bezeichnenderweise diesen, man möchte sagen, patripassianischen Gedanken ausgeschaltet, indem sie schreibt: ἐν ταῖς ἁμαρτίαις σου καὶ ἐν ταῖς ἀδικιάις σου προέστην σου [6]). In der griechischen Bibel gehören μόχθος, κόπος und πόνος in den Zusammenhang der Leidenstheologie. Dabei bezeichnet μόχθος die Last des menschlichen Lebens überhaupt [7]), πόνος ist der schon Js liii geprägte

---

[1]) B. Duhm, 1914 übersetzt: Nur dienen hast du mich lassen mit deinen Sünden, mich bemüht mit deinen Verschuldungen: Jahwe hat für die Israeliten arbeiten müssen, um ihre Sünden zu strafen und zu sühnen.

[2]) J. H. Korn, *Peirasmos*. Die Versuchung des Gläubigen in der griechischen Bibel, 1937. *ThWb* VI 1956 23-37.

[3]) A. v. Harnack, „κόπος κοπιᾶν, οἱ κοπιῶντες im frühchristlichen Sprachgebrauch", *ZNW* 27, 1928, 1-10.

[4]) Das Verbum *jagʿa* im masoretischen Text wird auf die körperliche Mühe zu beziehen sein; dagegen sollte wohl der LXX-Text psychologisch verstanden werden: über dem Raub machte man sich Sorgen.

[5]) Wenn der Knecht Jahwes die Last der Sünden auf sich nimmt, so tut er das, was in Js xliii 24 von Jahwe selbst ausgesagt war.

[6]) Der Gedanke der LXX bei ihrer Übersetzung ist der, dass Gott zwar keine Opfer empfing oder begehrte, dass er aber doch für die Sünden und Untaten des Volkes eintrat. So fehlt auch in Vers 25 das 'um meinetwillen' und die Gnadenzusage wird verstärkt durch die Feststellung: Ich will auch nicht mehr an sie (die Sünden) denken.

[7]) Vgl. meine Ausführungen in dem S. 226 Anm. 2 zitierten Qohelet-Aufsatz 36-38.

Terminus für das Märtyrerleiden [1]) und κόπος bezieht sich vor allem im Sprachgebrauch des Paulus auf die Knechtsarbeit, als die er seine Missionsarbeit ansah und angesehen wissen wollte; der Gedanke an das Martyrium steht dabei ja immer im Hintergrund. Paulus hat zwar das Evangelium von der Freiheit und von der Gotteskindschaft verkündet, aber er hat sich selbst nicht auch so selbstverständlich als Kind Gottes, als παῖς θεοῦ, geschweige denn als υἱὸς θεοῦ betrachtet, sondern sich mit besonderer Betonung als δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ bezeichnet [2]). Dabei ist nach Paulus die knechtische Haltung des δοῦλος dem Heidentum wesenseigentümlich. Die unerlösten Menschen sind Knechte der Sünde und der Todesfurcht (Röm vi 17, vgl. auch Hebr ii 15). Sie stehen alle unter der Knechtschaft der Elemente, der kosmischen Gewalten, besonders der Gestirngottheiten (Gal iv3. 9; Kol ii 8.20; vgl. Apg vii 42 λατρεύειν). Paulus zeichnet so das Bild des hellenistischen Menschen genau wie Poimandres I 15 ὑποκείμενος τῇ εἱμαρμένῃ . . . ἐναρμόνιος γέγονε δοῦλος [3]).

ʿEbed ist die der semitischen Frömmigkeit am meisten entsprechende Bezeichnung des Gläubigen in seiner Stellung zur Gottheit. Im Alten Testament ist der Begriff wohl von vornherein mit besonderem Inhalt erfüllt. Septuaginta hat ihn meist mit δοῦλος übersetzt. Das sachliche Verständnis des Gläubigen als des δοῦλος ergibt sich dabei etwa aus Js lxvi 14, wo im hebräischen Text die *ʿabadim* den *ʾojebim* und in Septuaginta die σεβόμενοι (vl. φοβούμενοι) den ἀπειθοῦντες gegenüberstehen [4]). Damit ist die Gottesfurcht als die Grundhaltung des alttestamentlichen Gläubigen bestimmt, auf der Glaube und Vertrauen beruhen und aus der sie als aus ihrer Wurzel entspringen. Die vom Septuaginta-Übersetzer für *ʿebed* im messianisschem Sinn gebrauchte Wiedergabe ist παῖς mit seiner Doppelbedeutung *Knecht* und *Kind*. Es ist auch sonst die regelmässige Wiedergabe von *ʿebed* in der Septuaginta neben δοῦλος. Andere

[1]) K. F. Euler, *Die Verkündigung vom Leidenden Gottesknecht aus Js liii in der griechischen Bibel*, 1934, 114-119.

[2]) Vgl. O. Michel zu Röm i 1, 1955, 26f. Zu 'Kindlichkeit' im absprechenden Sinne und (Gottes-) 'Kindschaft' bei Paulus vgl. *ThWb* IV 918-922.

[3]) R. Reitzenstein und H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, 1926, 17ff. 157.

[4]) Im hebräischen Text stehen sich wohl gegenüber das Volk der Knechte Jahwes und die dem apokalyptischen Gericht ausgelieferten Jahwe feindlichen Völker. In LXX aber geht es um die einzelnen Individuen, da stehen den Gottesfürchtigen die Ungehorsamen gegenüber, wie es Gottesfürchtige unter den Heiden gibt, so gibt es auch Ungehorsame in Israel.

Synonyma wie οἰκέτης, θεράπων, ὑπηρέτης (nur Prv xiv 35) u.a. [1]) treten dahinter zurück; beachtenswert als Übersetzung sind Kollektivbegriffe wie οἶκος, ἔθνος, λαός [2]), δύναμις (Est ii 18; umgekehrt findet sich *ḥayil* mit παῖδες bei Jr lii 8 wiedergegeben). Im Sinn von Knecht steht παῖς für *naʿar*. Für *ben* kommt es nur Prv iv 1; xx 7 vor. Nur Prv xxix 15 hat παῖς = *naʿar* die Bedeutung *Kind* oder *Sohn*. Prv xix 14 ergänzt Septuaginta παῖδες im Sinn von *Kinder*. In einigen der Septuagintaschriften ohne hebräische Grundlage wie Sap und 2-4 Mak kommt παῖς nicht im Sinn von Knecht vor sondern steht mit bezug auf das kindliche Lebensalter oder Kindschaft als Verwandtschaft [3]). Nur Sap ii 13 begegnet der religiöse Terminus Gottesknecht, der nach Vers 18 (vgl. auch 16, sowie ix 4; xii 7.19) identisch mit Kind Gottes gebraucht sein dürfte [4]). Das Buch Baruch braucht die Bezeichnung Gottesknecht regelmässig von Moses und den Profeten.

Für christliche Leser oder Hörer konnte, ja musste vielleicht die Übersetzung von *ʿebed* mit παῖς, sobald sie auf Jesus gedeutet wurde, zum Hinweis auf seine Gottessohnschaft werden [5]). Denn selbst wenn dem Kenner der Septuaginta die hebräische Grundlage des *ʿebed* bewusst blieb, so war mit παῖς θεοῦ doch rein vokabelmässig ein kindliches Gottesverhältnis anstelle des mit δοῦλος gegebenen knechtischen gesetzt. Die christliche Gemeinde hat zwar unter der Führung des Paulus die Gültigkeit der Knechtsvorstellung für die eigene Haltung durchaus anerkannt [6]), und auch in der Christologie blieb die Bezeichnung Jesu als Gottesknecht [7]) zunächst durchaus erhalten. Aber dem Evangelium in seinem wesentlichen Gehalt wird die Bezeichnung des Frommen als Gottesknecht nicht gerecht, weil nach Röm viii 21 Christus die Gläubigen befreit hat von der Knechtschaft des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der

---

[1]) R. Ch. Trench, *Synonyma des Neuen Testaments*, 1907, 19-23. Für das griechische Sprachempfinden liegt im Begriff des δοῦλος wohl immer der Begriff der Hörigkeit, wie das z.B. bei Thuk iii, 38, 5 δοῦλοι ὄντες τῶν αἰεὶ ἀτόπων deutlich zum Ausdruck kommt. Vgl. schon J. J. Wetstein 1752, zu Apg xvii 21.

[2]) In 1 Reg viii 32 ist in dem Tempelweihgebet Salomos der Begriff der Knechte Gottes vermieden und durch den des Volkes ersetzt. Knecht ist als Selbstbezeichnung dem König vorbehalten, zumal sonst mehrfach in dem Gebet Knecht mit bezug auf den König, und Volk nebeneinander stehen.

[3]) *ThWb* V 637.

[4]) Vgl. J. Fichtner, 1938 zSt.

[5]) *ThWb* V 698ff.

[6]) *ThWb* II 276-280.

[7]) Phil. ii 7, doch handelt es sich hier um die irdische Stellung der Erniedrigung. Die Beziehung zu Gott wird durch ὑπερύψωσεν ausgedrückt.

Kinder Gottes. So ist die Übersetzung von *'ebed* mit παῖς ein eindrückliches Beispiel der Präparatio evangelica in der Septuaginta.

Als messianische Bezeichnung tritt παῖς im Neuen Testament zurück und zwar umso mehr als eine in adoptianischem Sinne missverständliche Christologie ausgeschaltet wurde und die Logoschristologie [1]) sich durchsetzte. Auch für die Logoschristologie waren in der Septuaginta wichtige Voraussetzungen geschaffen. Es mag das hier an einem scheinbaren Übersetzungsfehler der Septuaginta gezeigt werden. In dem sogenannten Habakuk-Psalm Hab iii 3-5 [2]) wird nach dem masoretischen Text die Gotteserscheinung folgendermassen beschrieben:

> „Gott kommt des Wegs von Teman, der Heilige vom Berge Paran (Sela); den Himmel bedeckt seine Hoheit, sein Leuchten füllt die Erde. Ein Glanz wie von Licht ist unter ihm, Strahlen ihm zur Seite; vorauf geht ihm die Pest, die Seuche folgt seinen Schritten".

Jahwes Erscheinung bedeutet Tod und Pestilenz, vgl. Ex xii 12; Amos v 16.17; Js xxxvii 36. So findet die Pestilenz auch im eschatologischen Gerichtsbild besonders bei Ezechiel und Jeremia aber auch im Neuen Testament Offb Joh vi 7, wo die Pest gemeint ist [3]), ihre Stelle. Das hebräische Wort für Pest ist *deber* [4]). Dieses Wort ist in der Konsonantenschrift ohne Vokalzeichen von der Vokabel *dabar*, *Wort*, *Rede*, *Sache*, nicht zu unterscheiden. So ist es an sich nicht verwunderlich, dass der Übersetzer das viel geläufigere *dabar* voraussetzt und mit λόγος übersetzt. So erscheint der Logos hier anstelle der Pest als der Vorläufer Gottes. Aber hinter dem Fehler steht eine bestimmte sachliche Auffassung, die auch an anderer Stelle begegnet. So ist anstelle Jahwes, der nach Ex xii 12.29 die

---

[1]) Für die Entstehung der Logoschristologie dürfte der jüdischen Hypostasenlehre entscheidende Bedeutung zukommen, vgl. G. F. Moore, „Intermediaries in Jewish Theology: Memra, Shekinah, Metatron", *Harvard Theol. Rev.* XV, 1922, 41-79.

[2]) Übersetzung von F. Horst, 1954. Vgl. auch G. Bonsfield, Resheph, *J. Theol. Stud.* 31, 1930, 397-399 nach *ZAW* NF 7, 1930, 302: Die Wiedergabe von *deber* und *resheph* in LXX und der Fund eines Falken mit Urausschlange zwischen den Füssen in Minat el-Beida führen für Hab iii 5 auf die Wiedergabe: Vor ihm flog her der Vogel der Zerstörung (Pestilenz) tragend den Tod zwischen seinen Füssen. Vgl. *Syria* 10, 1929, 285-287.

[3]) Vgl. W. Hadorn, 1928 zSt.

[4]) Die gleiche Verwechslung wie Hab iii 5 könnte Ps xci 3 vorliegen; auch dort übersetzt LXX mit Logos. Doch ist vielleicht der hebr. Text nach LXX zu korrigieren, vgl. Hans Schmidt, 1934 zSt.

Erstgeburt Ägyptens schlägt, in Sap xviii 14ff. [1]) der Logos als Hypostase Jahwes getreten. Es heisst dort:

„Denn als lautlose Stille alles umfing und die Nacht hurtig ihre Mitte [erreichte,
sprang dein allgewahltiges Wort vom Himmel, vom Königsthron,
ein harter Krieger, mitten in das dem Untergang geweihte Land,
als scharfes Schwert dein unabänderliches Gebot tragend,
trat hin und erfüllte alles mit dem Tod; es berührte den Himmel und stand auf der Erde."

Da ist der Logos kein blutleerer philosophischer Begriff, sondern es ist der personifizierte Gotteswille, Stellvertreter und Hypostase Gottes [2]). Vgl. Js lv 11 und Dt xxx 14; Septuaginta hat beide Male ῥῆμα [3]). Im Gegensatz zu einem weichlichen Christusbild, wie es immer wieder aus den synoptischen Evangelien herausgelesen wird, sind hier die Züge des Christus als des Weltenrichters erfasst, wie sie vor allem in der Offenbarung Johannis xix 11ff. [4]) in apokalyptischer Schau zur Darstellung kommen. Dort wird für das Christusbild auch Ps ii 9 in der Septuagintaformulierung in Anspruch genommen. Der masoretische Text liest an dieser Stelle die Form תְּרֹעֵם von רעע *zerschmettern*. Der Übersetzer aber liest תִּרְעֵם von רעה *weiden* [5]). So wird die apokalyptische Messiasvorstellung durch

[1]) Übersetzung von J. Fichtner, 1938.

[2]) Der christologischen Deutung gemäss wird das Wort Sap xviii 14 in der kirchlichen Liturgie als Introitus des Sonntags nach Weihnachten verwendet.

[3]) Die Vokabel bezeichnet in der LXX vielfach das Wort oder das Handeln Gottes.

[4]) Vgl. Mt xxv 31ff. und dazu Ez xxxiv 17. mit dem grundlegenden Bildmotiv. Bildliche Darstellungen finden sich in Pestzeiten, z.B. die Darstellung des göttlichen Zornes von Benedetto Bonfigli in Santa Maria Nuova zu Perugia: Christus in forma Dei mit Seitenwunde und Nägelmalen schleudert mit der Rechten einen Pestpfeil auf das Volk in der Linken hält er weitere Pfeile bereit, unten Maria und Heilige mit fürbittender und abwehrender Gebärde. Auf diesem Gemälde nimmt Christus den Hauptraum des Bildes ein. Anders bei den Schutzmantel-Madonnen. So zeigt ein Bild desselben Künstlers in San Francesco al Prato zu Perugia aus dem Jahre 1464 die Schutzmantel-Madonna, wie sie die Gläubigen vor den Pestpfeilen schützt. Von Himmel her schleudert Christus, nur in kleiner Gestalt dargestellt, diese Pfeile auf das Volk herab. Auf einem ähnlichen Tafelbild aus der Schule des Fiorenzo di Lorenzo aus dem Jahre 1482 in San Francesco zu Montone ist der Schutzmantel der Madonna mit solchen Pfeilen gespickt. S. W. Rothes, *Anfänge und Entwicklungsgänge der alt-umbrischen Malerschulen*, 1908, 57f. Taf. 40, 41; S. Weber, *Fiorenzo di Lorenzo*. Eine kunsthistorische Studie, 1904, 119. Taf 19. Den Hinweis auf diese Bilder verdanke ich K. F. Euler.

[5]) Hans Schmidt, 1934 zSt hat Mas nach LXX korrigiert, doch scheint der Parallelismus membrorum für die masoretische Lesung zu sprechen.

die Aussage ergänzt: Er wird sie weiden mit eisernem Stabe, d.h. er wird sie mit dem Schwerte regieren.

So klingt das Bild des Völkerhirten, das für Könige und Götter der gesamten Umwelt des Alten und Neuen Testaments geläufig ist, auch hier an [1]). Natürlich haben die alttestamentlichen Stellen, die Wort und Sache in eigentlichen und bildhaften Aussagen immer wieder brauchen und auch auf den messianischen König wie schliesslich auf Jahwe selbst beziehen, auf das neutestamentliche Bild des guten Hirten eingewirkt [2]). So werden vor allem Ps xxiii, Ez xxxiv, 11-23 (vgl. xxxvii 24); Js xl 11 und viele andere Stellen auf Christus bezogen [3]). Die christliche Gemeinde liest ja nach der Septuaginta in Ps xxiii nicht: Jahwe ist mein Hirte, sondern: der Herr ist mein Hirte [4]). In Js xl 11 oder Ez xxxiv aber ist die irdische Bildhaftigkeit so stark, dass die Übertragung auf den Mensch gewordenen Gotteshirten Jesus Christus das Verständnis eher erleichtert. So macht auch das Nebeneinander des Gotteshirten Jahwe und des messianischen Hirten David keine Schwierigkeiten, da sie ja nun auf den einen Jesus Christus sich beziehen [5]). Auch die Hirten-Allegorie bei Deuterosacharja mit ihren Passionsmotiven (xi 12.13; xiii 7) findet ihre neutestamentliche Deutung [6]).

Auch sonst tritt Christus im Neuen Testament an die Stelle Jahwes. Das gilt sogar von dem Prädikat des Alten als Gottesbezeichnung. Sie geht zurück auf die Übersetzung von *ʿatiq jomin* Dan vii 9.13.22 bei Septuaginta und Theodotion mit παλαιὸς ἡμερῶν [7]). Sie haben dabei *alt* offenbar dem Grundsinn von *ʿatiq* entsprechend als *altehrwürdig* aufgefasst und so geradezu eine Gottesbezeichnung ge-

---

[1]) Vgl. W. Jost, *Poimen*. Das Bild vom Hirten in der biblischen Überlieferung und seine christologische Bedeutung, 1939; Th. K. Kempf, *Christus, der Hirt*. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt, 1942.

[2]) Zu der Bildtradition vgl. meine Ausführungen *ThWb* III 555-558.

[3]) Vgl. W. Jost, *aaO* 23ff. dazu *ThWb*, *s.v.* (erscheint demnächst).

[4]) Dabei findet vielfach nicht nur eine Umdeutung und Übertragung auf Christus sondern eine Identifizierung mit dem Schöpfergott des AT statt.

[5]) Ez xxxiv 23; xxxvii 24; G. Fohrer, 1955 deutet die Stelle nicht messianisch, sondern versteht sie von der zu erwartenden Einsetzung eines davididischen Fürsten, der gewissermassen Unterhirte unter Jahwe als dem Oberhirten sein soll. Natürlich konnte diese Auffassung Ezechiels die spätere messianische Deutung im Zusammenhang mit den anderen atlichen Zeugnissen nicht verhindern.

[6]) Zum Verständnis der Hirtenallegorie bei Dtsach vgl. F. Horst, 1954 zSt.

[7]) Mit diesem Begriff ist wohl eine verhüllend umschreibende Andeutung des Begriffes Ewigkeit gegeben, der damit doch zugleich ins Anschauliche übersetzt wird.

schaffen, die allerdings kaum als solche aufgegriffen worden ist. Nur Justin zitiert sie mehrfach: Dial xxxi 2.3.5; xxxii 1; lxxix 2. Dafür hat das Wort von dem Alten der Tage die bildhafte Vorstellung von Gott und von Christus mitbestimmt [1]). Mit Präexistenz und Teilnahme an der Schöpfung bekommt auch Christus das Prädikat des Alten: Herm Sim ix 12, 2 [2]). In der Epistel an Diognet xi 4 [3]) wird das Wesen des Christus widersprüchlich als des Präexistenten und des neuerlich Erschienenen, als des Alten und in den Herzen der Heiligen neu Geborenen beschrieben. So ist auch von dieser Seite die bildhafte Anschauung vorbereitet, die, indem sie sich auf Joh xiv 9 beruft, anstelle des unsichtbaren Gottvater Christus darstellt, so z.B. in dem berühmten Apsismosaik von San Africisco in Classe bei Ravenna [4]). Neben Dan vii aber wirkte die Gottesvision des Ezechiel (i 4-28, besonders 26-28) auf die Gestaltung der Christusvision in der Offenbarung Johannis ein und bekam so selbst ihre christologische Deutung mit bezug auf Himmelfahrt und Erhöhung Christi [5]).

Überhaupt werden die Gottesaussagen des Alten Testaments ganz allgemein im Neuen Testament Christusaussagen und Christustitel. Das gilt von dem grundlegenden Kyrios (Phil ii 9-11; 1 Kor xii 3; Röm x 9) [6]). Paulus kann dabei dieselbe alttestamentliche Aussage sowohl auf Christus wie auf den Vatergott beziehen, so z.B. Js xlv 23.24 in Phil ii 10 und Röm xiv 11 [7]). Von Christus als dem

---

[1]) Zur bildlichen Darstellung vgl. W. Molsdorf, *Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst*, 1926, 10; K. Künstle, *Ikonographie der christlichen Kunst*, 1928, 235.

[2]) Die Stelle lautet in der Übersetzung von E. Hennecke: Der Fels und das Tor ist der Sohn Gottes . . . Der Fels ist alt, das Tor dagegen neu.

[3]) Die Stelle gehört in den unechten Anhang des Diognetbriefes.

[4]) Das Mosaik befand sich im Kaiser-Friedrich-Museum in Berlin. Es stammt aus dem 6. Jahrhundert.

[5]) Auch in der koptischen Literatur findet die Identifizierung von Gott Vater und Sohn statt. Zahlreiche mittelalterliche Genesisminiaturen stellen den Schöpfergott jugendlich und mit Kreuznimbus dar. Auch damit wird die Identifizierung vollzogen. Zur Identifizierung der Gottesvision des Ezechiel mit der Himmelfahrt Christi vgl. W. Neuss, *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des* 12. *Jahrhunderts*, 1912, 154ff. 160ff.

[6]) Zum Kyriosbekenntnis vgl. zuletzt O. Michel, 1955 zu Röm x 9.

[7]) Röm xiv 9 heisst es, dass Christus lebendig geworden ist, damit er über Lebende und Tote Herr sei; Vers 11 heisst es: so wahr ich lebe, spricht der Herr . . . Bei diesem unmittelbaren Nebeneinander wird man um die Gleichsetzung im Sinne des Gott in Christus und Christus in Gott kaum herumkommen und brauchte sich dann nicht zu wundern, dass der Schlussteil des Abschnittes Vers 10ff. ausschliesslich auf Gott selbst gerichtet sei (gegen O. Michel, S. 304).

Soter [1]) gilt Entsprechendes. So redet z.B. Js lxii 11 der masoretische Text zwar unpersönlich von dem Heil Jerusalems, Septuaginta aber persönlich von dem Heiland. Dass damit bewusst eine messianische Auslegung statt hat, scheinen die Qumrantexte zu beweisen. DSJsA hat nämlich Js xlvi 10; li 4 8 solche Begriffe wie Heil, Gerechtigkeit und Rat personhaft vorgestellt und als Hypostasen neben Jahwe treten lassen [2]). Die Christus-Pantokrator-Darstellung ist vor allem aus der byzantinischen Kunst und Theologie bekannt [3]). Auch sie stammt aus der Septuaginta. Παντοκράτωρ ist dort im allgemeinen Wiedergabe von *Zebaoth*, das sonst auch mit κύριος τῶν δυνάμεων übersetzt wird und nur bei Jesaja als hebräisches Wort in griechischer Umschrift stehen bleibt. Im Buch Hiob steht παντοκράτωρ für *šadaj*. Im Neuen Testament kommt nur einmal 2 Kor vi 18 das formelhafte λέγει κύριος παντοκράτωρ (vgl. vor allem Sacharja) aus Septuaginta mit bezug auf Gott vor [4]). Sonst ist es im Neuen Testament die bevorzugte Gottes- oder Christusbezeichnung in der Offenbarung Johannis [5]). Erst die Verschmelzung des Christusbildes mit dem Gottesbilde in der christlichen Theologie auf grund von Joh xiv 9 macht die Christus-Pantokrator-Vorstellung möglich. Das gilt auch von dem fast philosophisch klingenden Gottesbegriff der Seiende, ΟΩΝ [6]), der in der byzantinischen Kirche im Kreuznymbus der Christusdarstellung, die drei Buchstaben auf die drei Kreuzbalkenenden verteilt, begegnet. Ebenso kommt er mit bezug auf den Heiligen Geist und auf Gott Vater vor die drei Buchstaben in den drei Ecken des Dreiecks, das die Trinität symbolisiert. Die Bezeichnung geht auf die Wiedergabe des berühmten *'eheje ašer 'eheje* in Ex iii 14 durch Septuaginta zurück [7]) und kommt auf grund eines Missverständnisses des hebräischen Textes auch bei Jeremia i 6; xiv 13; xxxii (xxxix) 17 vor. Im Neuen Testament ist sie Offb Joh i 4

[1]) Das alttestamentliche und jüdische Material s. bei STRACK-BILLERBECK, *aaO* I 67-70.

[2]) Vgl. CHAMBERLAIN, *aaO* S. 232 Anm. 3.

[3]) Vgl. K. KÜNSTLE *aaO*, 599, 607; vom byzantinischen Pantokrator-Bild ist die Darstellung des thronenden Christus in der abendländischen Kunst abhängig, vgl. R. BERGER, *Die Darstellung des thronenden Christus in der romanischen Kunst*, 1926.

[4]) Vgl. *ThWb* III 913f.

[5]) Vgl. W. BOUSSET-H. GRESSMANN, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 1926, 312.

[6]) Vgl. *ThWb* II 396-398.

[7]) Vgl. S. D. GOITEIN, „*YHWH* the Passionate. The Monotheistic Meaning and Origin of the Name *YHWH*", *VT* VI 1956, 1-9. Verf. schlägt die Ableitung des Namens von einer Wurzel *hwy* mit der Bedeutung eifersüchtig lieben vor. Eine formale Parallele wäre Ex xxxiii 19, vgl. S. 231. Anm. 5.

in einer trinitarischen Formulierung zunächst auf Gott Vater aber i 8 wenigstens indirekt zugleich auf Christus bezogen [1]). Die Aussagen zielen auf das Kommen Gottes im Messias [2]). So können die Gottesaussagen auch als Christusaussagen verstanden werden. Der Gottesbegriff der Seiende steht in der Offenbarung auch nicht in philosophischer Abstraktheit, sondern mit entsprechender Aussage über den Gott der Vergangenheit und der Zukunft. OΩN heisst hier also nicht nur: der Seiende, sondern: Der da gegenwärtig [3]) ist, Der da war und Der da kommt.

Auch abgesehen von den Gottesbezeichnungen finden sich christologische Motive in einer Fülle von Stichworten, die in der neutestamentlichen Geschichte wiederkehren, sei es dass die Geschichte sich tatsächlich auf der Grundlage alttestamentlicher Motive gestaltete, wie das etwa bei dem Einzug Jesu in Jerusalem nach Sach ix 9 der Fall gewesen sein mag [4]), sei es, dass die neutestamentliche Darstellung erst aus dem alttestamentlichen Motiv herausgesponnen wurde wie etwa bei dem Trankmotiv in der Leidensgeschichte [5]). Schliesslich sind es einzelne Bildworte, durch die sich Beziehungen zur neutestamentlichen Geschichte ergaben, wie z.B. das Holz [6]) als Lebensbaum im Paradies, als Arche in der Noahgeschichte oder als Galgen [7]), oder etwa das Wasser, von dem es bei Cyprian Epist lxiii 8 heisst [8]): Sooft blosses Wasser in den heiligen Schriften genannt wird, ist die künftige Taufe gemeint. Hier sei noch kurz auf das Bildwort Fels (Stein) eingegangen [9]). Die hebräische

[1]) F. J. Dölger, *IXΘYC* Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit, 1928, will 268ff. den Gottesnamen OΩN in Verbindung mit *IAO* und *IXΘYC* nachweisen.

[2]) Vgl. Th. Zahn, 1924 zu Apk i 4.

[3]) Wohl am besten zu verstehen im Sinne von 'gewärtig' von dem Christus, der jederzeit zu helfen, zu retten und zu richten bereit ist.

[4]) Mt xxi 5. Die Geschichte von der Vorbereitung des Einzugs ist allerdings als sekundär anzusehen.

[5]) Vgl. G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult*, 1922, 82f.

[6]) Ausser dem *ThWb* V 36-40 gebotenen Material vgl. noch Sap xiv 7 und die damit gegebene Symbolik des Schiffs als Holz, dazu G. Bertram, „The Problem of Death in Popular Judaeo-Hellenistic Piety", *Crozer Quarterly*, 1933, 280-284; Dsb. „Le chemin sur les eaux considéré comme motif de salut dans la piété chrétienne primitive", *Annales d'Histoire du Christianisme*: Congrès d'Histoire du Christianisme, 1928 I, 137-166. Und: *Rev. d'Hist. et de Philos. relig.* VII, 1927, 516-540.

[7]) Vgl. *ThWb* III 916-918.

[8]) Nach Epist lxxiv 10 sind dabei die neutestamentlichen Aussagen entscheidend. Vgl. A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 1909, 417ff.

[9]) Vgl. G. Bertram, „Der Sprachschatz der Septuaginta und der des hebräischen Alten Testaments", *ZAW* NF 16, 1939, 98ff.

Vokabel *ṣur* hat Septuaginta an 34 Stellen mit Beziehung auf Gott (dazu einmal Dt xxxii 31 auf heidnische Götter) nicht wörtlich übersetzt. Während Fels im hebräischen Urtext geradezu zur Gottesbezeichnung geworden ist, hat Septuaginta eine sachliche Deutung vorgenommen und mit Ausdrücken wie Wächter, Helfer, Erlöser (ἀντιλήμπτωρ) wiedergegeben oder sie hat Gottesbezeichnungen wie der Gerechte, der Grosse, der Schöpfer [1]) oder überhaupt Gott oder Herr an die Stelle gesetzt. Nur einmal ist πέτρα Anrede an Gott, 2 Reg xxii 2 und zwar als Übersetzung von *sela*, des Synonyms von *ṣur*. Ps xviii 2 hat an der entsprechenden Stelle στερέωμα. Vgl. Ps lxxi 3; κραταίωμα steht Ps xxxi 4. Nur xlii 10 steht die persönliche Anrede ἀντιλήμπτωρ. Damit ist in Septuaginta ein gefährliches Missverständnis, als ob im Alten Testament ein Fels als Gott verehrt würde, ausgeschlossen [2]). Für die Auslegung aber bekommt trotzdem oder gerade wegen der in der Septuaginta so mannigfach vollzogenen Gleichung zwischen Gott und Fels das Stichwort πέτρα theologische bzw. christologische Bedeutung [3]). So wird in dem Zitat der Aussage Js xxxiii 16: Du wirst wohnen in der hohen Höhle eines starken Felsens und sein Wasser ist verlässlich, bei Barnabas xi 2.5 πέτρα auf Gott gedeutet. Die Formulierung der Septuaginta liegt zugrunde; der masoretische Text mit dem Plural 'Felsen' liesse sich nicht verwenden, vgl. auch Barn xi 3; Js xvi 1. Gott oder Christus, der Herr, der sich im Alten Testament offenbart, ist der wasserspendende Felsen (vgl. Justin, Dial, der die Geschichte mehrfach erwähnt) [4]). Auch auf Js l 7 (das Antlitz Christi wie ein starrer Fels) bei Barn v 14; vi 3 mag verwiesen werden, vgl. Justin Apol xxxviii 3. πέτρα und λίθος werden hier und sonst promiscue gebraucht [5]). Nach Hermas Sim ix 2-14 ist Christus der Fels, auf dem der Turm der Kirche aus den Steinen, nämlich den Gläubigen, so, dass sie mit ihm eine völlige Einheit bilden, erbaut wird. Auch der Fels auf den Polykarp sich gründet, ist Christus (Ign Pol i 1). Justin stellt Dial cxiii 6 entsprechend fest, dass Christus unter dem Bild von Stein und Fels

---

[1]) 2 Reg xxii 32. Doch könnte hier LXX wie in Hab i 12 eine Form von *jaṣar* statt *ṣur* vorausgesetzt haben.

[2]) Zur Steinverehrung in der atlichen Überlieferung vgl. STADE-BERTHOLET, *Biblische Theologie des Alten Testaments* I 1905, 114-116.

[3]) Jüdische Parallelen zur Deutung des Felsens auf den Messias bei J. WEISS, 1910 zu 1 Kor x 5.

[4]) Zu dem Motiv vgl. P. SAINTYVES, *Essais de Folklore Biblique*. Magie, Mythes et Miracles dans l'Ancien et le Nouveau Testament, 1923: L'eau qui jaillit du rocher ... 139-175.

[5]) Vgl. *ThWb* IV 275-283; VI 96f.

von den Profeten verkündet wurde [1]). So ist auch hier ein festes Auslegungsprinzip gegeben: Wo Fels und Stein im Alten Testament vorkommen, da ist von Christus die Rede; er ist nach Dial cxiv 4 die καλὴ πέτρα. Seine Worte, die die Beschneidung der Herzen bewirken, sind in den steinernen Beschneidungsmessern (Jos v 2.3) symbolisiert (Dial xxiv 2; cxiii 6.7; cxiv 4). Dial cxiv 4 zitiert Justin Dan ii 34 nach dem Septuagintatext: Es wurde geschnitten ein Stein aus dem Berge nicht von Menschenhänden (Mas: es riss sich los), um auch diese Aussage auf Christus zu deuten. Dial lxx 1 begründet er mit derselben Stelle, dass der Mythus von der Felsgeburt des Mithras eine heidnische Nachahmung sei [2]).

Schliesslich sei noch an die Tiersymbolik [3]) erinnert, die teils unmittelbar im Anschluss an alttestamentliche Aussagen bestimmte Tiere auf Christus deutet, wie z.B. den Löwen, teils die Tiermotive der neutestamentlichen Geschichte dem Alten Testament entnimmt (Js i 3 in der Geburtsgeschichte, Sach ix 9 in der Einzugsgeschichte), teils aber auch die Gegenspieler Christi, vor allem den Teufel [4]), in Tiergestalten des Alten Testaments wie Löwe, Drache, Schlange vorgebildet findet. Im Alten Testament ist es Gott selber, der die Schlange bzw. den Drachen besiegt und vernichtet, vgl. Js xxvii 1 dazu auch Hiob iv 10 nach Septuaginta, die in der zweiten Verszeile an die Stelle der jungen Löwen die Drachen setzt [5]), die durch das Wort Gottes vernichtet werden. Hiob xxvi 13 hat Septuaginta: Durch sein Wort tötete er den abtrünnigen Drachen, für den masoretischen Text: Seine Hand durchbohrt die flüchtige Schlange. In Septuaginta scheint der Mythus von dem Abfall Satans von Gott angedeutet zu sein. Jedenfalls ist bei Aquila 1 Reg xxx 22 Belial mit Apostat [6]) wiedergegeben, vgl. auch die übrigen kontrolierbaren Stellen bei Aquila mit Ausnahme von Prov xix 28, Septuaginta hat

---

[1]) Vgl. o. die grundsätzliche Bemerkung Cyprians.

[2]) *ThWb* VI 98f.

[3]) Vgl. A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 1916, Register und Motivregister *s.v.* Tiere.

[4]) Das Bild vom Teufel als Löwen 1 Petr v 8, vgl. 2 Tim iv 17 stammt aus Ps xiv 14. 22.

[5]) Vgl. auch Ps lxxiv 13. Der Sieg des alttestamentlichen Gottes über die Mächte der Tiefe ist dargestellt in den Meerungeheuern auf dem Fuss des Siebenarmigen Leuchters aus dem Triumphzug auf dem Titusbogen. Vgl. W. Eltester, „Gott und die Natur in der Areopagrede", *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, 1954, 217f.

[6]) Der Begriff Apostates kommt in LXX sonst nur von abtrünnigen Menschen vor.

dieselbe Wiedergabe 3 Reg xx 13 [1]). Die Gleichsetzung von Schlange und Satan im Neuen Testament [2]) musste dazu führen, dass die Besiegung der Schlange zur Aufgabe des Christus wird. Richtungweisend sind dafür die Stellen Gen iii 15 [3]), das sogenannte Protevangelium, und Psalm xci 13, wo von dem Treten auf Löwen und Drachen die Rede ist. Die Vollmacht dazu hat nach Luk x 19 Jesus seinen Jüngern zugesprochen; wieviel mehr musste er selbst sie besitzen! Die christologische Auslegung verbindet die genannten Stellen noch mit der Schilderung des endzeitlichen Friedensreiches bei Js xi, besonders Vers 8 und gewinnt so die Vorstellung von Christus als dem Friedebringer, der Tod und Teufel und all die finsteren Mächte besiegt hat, die in der Schlange, dem dämonischen Tier der Paradiesesgeschichte, repräsentiert gedacht werden. Christus ist der Same, d.h. der Nachkomme der Eva und Sohn der Maria. Auf dieser Grundlage entwickelt sich ein häufiger Typus des Marienzyklus, zumal die katholische Kirche in Gen iii 15 das Femininum liest: Sie wird Dir den Kopf zertreten ... So wird Maria, vor allem die Maria der unbefleckten Empfängnis, auf der Weltkugel dargestellt, um die sich die Schlange ringelt [4]). Christologische und mariologische Deutung von Gen iii 15 scheinen sich in einem Gemälde des Meisters Caravaggio (gest. 1609) zu verbinden, auf dem die Mutter Maria den knabenhaften Christus anleitet, der Schlange den Kopf zu zertreten [5]).

Eine Miniaturmalerei im Stuttgarter Psalter (10.Jh.) zu Psalm xci 13 stellt Kampf und Sieg des Christus über den Höllendrachen dar [6]). Christus im Panzerhemd mit vom Kreuznimbus umglänzter Sturmhaube schwingt seine Lanze gegen eine drachenartige Schlange, die unter seinem Fuss sich windet, während er gleichzeitig unter dem anderen Fuss einen Löwen niederzwingt. Sonst knüpfen die Darstellungen vom Sieg Christi über Tod und Hölle meist an das Protevangelium an. Nach Gen iii 15 erscheint der Tod des Gekreuzigten als Folge des Schlangenbisses und damit als Wirkung des

[1]) In Jdc xix 22 bei Θ und Jdc xx 13 bei LXX A bleibt der Name Belial stehen, der ja im Judentum und auch im NT als solcher zur Teufelsbezeichnung wird.

[2]) Apk xii 9. 14f.; xx 2 dazu 2 Kor xi 3, vgl. Röm xvi 20, s. *ThWb* V 580f.

[3]) In der kirchlichen Auslegung ist wohl seit Irenäus der Drachenkampf der Apk mit Gen iii 15 in Zusammenhang gebracht worden.

[4]) Zum Immaculata-Bild vgl. K. Künstle, *aaO* 655f., Abbild. 384.

[5]) Rom, Sammlung Borghese.

[6]) Abbildung bei H. Preuss, *Das Bild Christi im Wandel der Zeiten*, 1932, 36 Abb. 19.

Teufels als des Fürsten dieser Welt (Joh xiv 30). Für die Schlange aber, und damit für Tod und Sünde (l. Kor xv 55f) bedeutet die Erhöhung Christi [1]) durch seinen Tod am Kreuz die grundsätzliche Vernichtung. So kommt die Schlange häufig auf Darstellungen der Kreuzigung unter dem Kreuz vor. Sie ringelt sich da um den Lebensbaum des Kreuzes, so wie sie sich einst um den Lebensbaum des Paradieses geringelt hat. Das Motiv findet sich z.B. in der Darstellung der Kreuzabnahme auf dem berühmten Relief der Externsteine [2]). Die Schlange windet sich da unterhalb des Kreuzes und umschlingt Adam und Eva. Sie ist so im Sinne von Joh viii 44, vgl. Gen iii 4 als der Mörder von Anfang charakterisiert. Als Sinnbild des 'Geistlichen Streites' steht der Schmerzensmann auf Drachen und Schlange in dem Titelholzschnitt der so betitelten Schrift des Ablasspredigers Ulrich Krafft [3]) (gest. 1516), die lehrt, „wie Christus als unser Hauptmann für das ganze menschliche Geschlecht gestritten unter dem Banner und Stamm des hl. Kreuzes". Die karolingische und ottonische Frühzeit, die vor allem in Miniaturen und elfenbeinernen Buchdeckeln den Christus lebend und herrschend vom Kreuz aus nach dem schon bei Justin bezeugten Zusatz zu Psalm xcvi 10: Er ist König vom Holze [4]), darstellt, knüpft mit der Abbildung der Schlange unter dem Kreuz ebenfalls an das Protevangelium an. Ein charakteristisches Beispiel für das Motiv begegnet auf dem Grabstein des Georg Schutzbar gen. Milchling (gest. 1581) in der Kirche von Grossen-Buseck [5]), Kreis Giessen mit einer Inschrift nach Luk ii 29f. Die zeitgemässe Darstellung des Toten in Hochrelief wird von zwei Putten mit Totenschädel und Sanduhr überragt: so siegt der Tod im Irdischen, wenn seine Zeit gekommen ist. Zwischen den Symbolen des Todes aber steht überragend der auferstandene Christus auf das Kreuz sich stützend etwa in der Haltung der Christusstatue Michelangelos in Santa Maria sopra Minerva in Rom [6]); um das Kreuz aber windet sich die Schlange. Hier ist der

---

[1]) Die Erhöhung Christi setzt ihrerseits den Drachenkampf voraus, vgl. meinen S. 235 Anm. 2 zitierten Aufsatz.

[2]) Vgl. H. Preuss, *Die Deutsche Frömmigkeit im Spiegel der Bildenden Kunst von ihren Anfängen bis zur Gegenwart dargestellt*, 1926, 47. Abb. 20.

[3]) Ebenda Abb. 80.

[4]) Vgl. H. Windisch 1923 zu Barn viii 5, vielleicht versteht sich die Kreuzesinschrift im Zusammenhang mit dieser apokryphen Psalmüberlieferung.

[5]) Vgl. Kunstdenkmäler des Kreises Giessen, Nördlicher Teil, 1930, 160f.

[6]) Abbildung bei H. Preuss, *aaO* (S. 247 Anm. 6) 95 Abb. 79.

Auferstandene der Sieger, der in der Schlange Tod und Sünde überwunden hat.

Wir kommen zum Schluss. Auch da, wo die Septuaginta nicht erst das alttestamentliche Bild gedeutet oder die im Neuen Testament verwendete Formulierung oder Darstellung geschaffen hat, wo also der Septuagintatext dem der Masora entspricht, wird von Praeparatio evangelica zu reden sein. Trotz aller Hellenisierung des semitischen Monotheismus in der Septuaginta und trotz aller judaistischen Begrenzung und Selbstbeschränkung der Synagogengemeinden, die hinter der Septuaginta stehen, geht es im griechischen Alten Testament weder um die Assimilation des Judentums an die hellenistische Kultur noch auch um die Absonderung und Reinerhaltung des Judentums in dieser heidnischen Welt. Vielmehr hat die Septuaginta unwillkürlich und ohne bewusste Arbeit der Übersetzer und Ausleger, ohne die Tätigkeit der Schriftgelehrten, die Voraussetzungen geschaffen für die Verbreitung der Botschaft des Neuen Testaments in der griechisch sprechenden Welt. In diesem Sinne enthält das griechische Alte Testament in der Übersetzung der Septuaginta in ihrem sachlichen Verständnis wie in der Prägung der griechischen Sprache zur Trägerin der alttestamentlichen Offenbarung Praeparatio evangelica [1]). Und darin beruht die geschichtliche Bedeutung der Septuaginta.

---

[1]) So hat das entstehende Christentum mit dem Judentum einen Kampf um die Gültigkeit des LXX-Textes führen müssen, und schliesslich hat die Synagoge die LXX verworfen.

INTERCALATION AND THE HEBREW CALENDAR

BY

J. B. SEGAL

London

I

In the present article [1]) I propose to examine the evolution in the Hebrew calendar of one aspect of calendar-making—the method by which an additional, or intercalary, month was inserted every two or three years. The problems of the Hebrew calendar are still far from solution. Yet our knowledge of systems of chronology and the calendar in the ancient Middle East has made remarkable progress during the past half-century. Side by side with the decipherment of texts from, above all, Egypt and Babylonia, we have had general studies of great importance on astronomy and time-reckoning. The conclusions reached in these studies are of no little significance for an analysis

---

[1]) A summary of the first three sections of this article was read at the Summer meeting of the Society for Old Testament Study at Birmingham on 14th July, 1955.

The following abbrevations are used in the notes:
BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BT = Babylonian Talmud
DB = Dictionary of the Bible.
EB = Encyclopaedia Britannica
EBib = Encyclopaedia Biblica
ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics
HUCA = Hebrew Union College Annual
JBL = Journal of Biblical Literature
JE = Jewish Encyclopaedia
JNES = Journal of Near Eastern Studies
JQR = Jewish Quarterly Review
JT = Jerusalem Talmud
Mish. = Mishnah
PAAJR = Proceedings of the American Academy for Jewish Research
RB = Revue biblique
REJ = Revue des études juives
Tos. = Tosephta
VT = Vetus Testamentum
ZA = Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete
ZATW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft

of methods of calendar-making among the Hebrews, in spite of—indeed, because of—the paucity of direct information in the Bible. There is no reason to suppose that calendar-making among the Hebrews followed a course of development different from that of those neighbouring countries in which social and economic circumstances were not dissimilar.

We must open with a short discussion of the general character of the early Israelite calendar. In the first place we may reject hypotheses which assume that the calendar of the Israelites before the Exile was based wholly upon computation. It is for this reason that the calendar prescribed in the book of Jubilees—composed probably in the 2nd century B.C.—cannot have been ancient [1]). The "Jubilees calendar" is based on the unit 7, and is governed by a year of 364 days. There is no indication that it was adjusted to the mean tropic year of approximately $365\frac{1}{4}$ days by the insertion of additional days, and it must therefore have fallen into arrears by one month every 24 years. It cannot, then, be more than an idealized, schematic calendar, and, as Prof. MORGENSTERN points out, it could not have been in use in everyday life in early Israel [2]).

This argument is equally decisive against a theory advanced by Prof. MORGENSTERN himself in a series of interesting monographs in the course of the last thirty years [3]). He maintains that the Israelites observed at least three different calendars at various epochs of their history; and of these one was based on a 50 ($7\times7+1$)-day, or pentacontad, unit. Now, it is true we have the week, or 7-day, unit firmly established in the Bible, [4]) and we find also the unit of 7×7 days. [5]) But the unit of 7×7 days is not found as a divisor of the year with the precision demanded by the needs of a working calendar; and even the 7-day unit is nowhere mentioned as a divisor of the year in Palestine before the book of Jubilees. Moreover, this hypothetical pentacontad calendar bears no relation to natural phenomena, for the seasons of nature in Palestine do not regularly fall into exact cycles

[1]) See A. JAUBERT, "Calendrier des Jubilés et de la secte de Qumran: ses origines bibliques", *VT*, III, 1953, 250 f., where it is maintained that the "Jubilees calendar" is at least Exilic in date of origin.

[2]) J. MORGENSTERN, "Calendar of the Book of Jubilees, its origins and its character", *VT*, V, 1955, 62 ff. On the 364-day year calendar at a later period, see below p. 253.

[3]) See the bibliography given in the article cited in the previous note.

[4]) Ex. xx 8-11, xxiii 12, xxxiv 21, Dt. v 12-15, 2 Kings iv 23, etc.

[5]) In the period between Passover and the Feast of Weeks.

of fifty days. A calendar divorced from nature and derived wholly from computation cannot but be an anachronism among a people at the stage of social development of the Israelites before the Exile [1]).

MORGENSTERN and other scholars have suggested that the Israelites observed a solar calendar in pre-Exilic times [2]). The arguments against this have been ably advanced by Prof. GANDZ in an important article [3]). There are certainly traces in the Bible of the conception of thirty days as the length of a schematic month and of twelve months as the length of a schematic year. [4]) But this is no proof of a solar calendar, for it is by no means confined to peoples with a solar calendar. It is found in Babylonia, which had a luni-solar calendar from the beginning of its recorded history, in documents dealing not only with rents, contracts and business expenses but even with astronomical matters. [5]) The formula of thirty days and twelve months does not, in fact, constitute a calendar in the strict sense, but a convenient system of reckoning for a limited term of months and years. If a year of 360 days is to be of practical use over a long period of time, it requires the addition of five, occasionally six, days to bring it into some measure of coordination with the tropic year. These epagomenal days invariably leave their mark upon the recurrent annual ceremonial of a people; so, for example, the five days added at the end of the year ($30 \times 12 + 5$) are prominent in the civil calendar of ancient Egypt, which is cited by proponents of a solar calendar in Israel [6]). But we find no trace of an epagomenal period among the Israelites.

---

[1]) On the use of a calendar based wholly on computation at a later period, see below p. 284 ff.

[2]) MORGENSTERN, *op. cit.*, 67 ff.; see also references in the article cited in the following note.

[3]) S. GANDZ, "Calendar of Ancient Israel", *Homenaje a Millas-Vallicrosa*, I. 626 f.

[4]) Gen. vii 11 and viii 3-4, cf. Dt. xxi 13 and xxxiv 8, Num. xx 29, Est. iv 11, Dan. vi 8, 13; 1 Kings iv 7 ff., cf. 1 Chr. xxvii 2-15.

[5]) O. NEUGEBAUER, "Origins of the Egyptian Calendar", *JNES*, I, 1942, 400. We may note that the sacred number of Sin, the moon god, was 30; S. H. HOOKE, *Babylonian and Assyrian Religion*, 28. The 30-day month was basis of the Babylonian calendar system; Sidney SMITH, art. "Calendar (Babylonian and Assyrian)", *EB*, 1954. It is the basis also of the Jewish system of "full" and "defective" months; see, for example, *BT Sanhedrin* 10b, *JT Rosh haShanah* ii. 5 (fol. 58a), Maimonides, *Hilkhoth Qiddush haḤodesh*, viii. 4, xviii. 5 ff., and Horace's *tricesima sabbata*, *Satires*, I. ix, 69.

[6]) So among the modern Mandaeans, E. S. DROWER, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, 89; see further DROWER, *Water into Wine*, 29 ff.

It is, indeed, generally agreed that observation of the phases of the sun was preceded by observation of the motions of the moon as the basis of calendar reckonings. [1]) We would not expect otherwise. The tropic year of approximately 365¼ days is too long for exact measurement at an early stage of social development. The lunar cycle of 29-30 days, on the other hand, does not tax too severely the memory or the mathematical ability of primitive man. The waxing and waning of the moon are constant; and the phasis in each month is always preceded by a few nights in which no moon is visible. Lunar calendars were widespread and indeed predominant among the peoples of the Middle East. A calendar that was essentially lunar existed in Persia, where worship of the sun had so dominant a role. [2]) And in Egypt, also a country noted for its solar cults, a lunar calendar appears to have survived side by side with the civil calendar and continued to have great religious significance. [3])

It is reasonable, then, to assume a lunar calendar among the Israelites. This is amply confirmed by the obvious lunar bias of the Bible. [4]) And the practices of the Babylonians—who were almost certainly the mentors of their neighbours in these matters—as well as the practices of the Jews of post-Biblical times—whose conservatism in this sphere argues for an ancient tradition—make the hypothesis of a Hebrew lunar calendar well-nigh unassailable.

Here we may make two secondary observations. First, it is naturally the new crescent and not the full moon that marks the opening and close of a lunation. [5]) This was certainly the case in Babylonia and elsewhere in the Middle East; and the two examples cited by SETHE in which the lunation begins with the full moon are both found among peoples remote from the area of Semitic culture. [6]) Secondly, those

---

[1]) See M. P. NILSSON, *Primitive Time-Reckoning*, 148; J. K. FOTHERINGHAM, art. "Calendar (Introductory)", *ERE*.

[2]) H. LEWY, "Le calendrier perse", *Orientalia*, X, 1941.

[3]) R. A. PARKER, *Calendars of Ancient Egypt*, passim. Parker's theory is, however, disputed by Egyptologists; see, for example, A. GARDINER, "Problem of the month-names", *Revue d'Égyptologie*, X, 1955, 9 ff.

[4]) Observation of the new moon is clear from 1 Sam. xx 5 ff., 2 Kings iv 23, Amos viii 5, Hos. ii 13, Is. i 13-14, Ezek. xlvi 3, etc. The festivals of Passover and Sukkoth begin at the full moon; see further G. B. GRAY, *Sacrifice in the Old Testament*, 285 ff. For the measurement of time by months, not by years, cf. Job xiv 5, xxi 21, vii 3, xxix 2, Ps. civ 19.

[5]) The opening and closing of lunations among the Hebrew at the full moon is maintained by N. H. SNAITH, *Jewish New Year Festival*, 85 ff.

[6]) K. SETHE, "Zeitrechnung der alten Aegypten im Verhältnis zu der der andern Völker", *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göt-*

passages of the Bible which imply that the cycle of night and day opens with sunrise cannot be adduced as evidence of a solar calendar among the Israelites.[1]) No definite conclusions are to be drawn from these passages –or from those where the night-day cycle is held to commence with sunset.[2]) Both systems of reckoning have been employed by peoples of the Middle East who observed the phases of both sun and moon. The Babylonians regarded the cycle as opening with sunset; they considered the first appearance of the crescent to mark the beginning of the lunation. To the Egyptians, on the other hand, the cycle opened with sunrise. Their lunations appear to have begun with the day when, for the first time, the old crescent was invisible in the morning.[3]) There can be little doubt that the Hebrews, like the later Jews, maintained the same practice as the Babylonians, recognizing the sunset as the opening of the night-day cycle and the first appearance of the crescent as the opening of a lunation.[4]) The occasional mention in the Bible of morning followed by evening, rather than evening followed by morning, reflects the ordinary course of human behaviour. It is at dawn that man begins the active work of the day, and, for that reason, a phrase current in men's mouth is "day and night".[5])

We have concluded that the Hebrew calendar was based upon the moon. Nevertheless, the Israelites cannot have been content, even before the Exile, with a simple lunar calendar, for their principal festivals are connected with the tropic, or seasonal, year. There is a further reason for maintaining that their calendar was not lunar, but luni-solar. We know from the Bible that ordinal numerals were used

---

tingen, *Phil.-hist. Klasse*, 1919, 289. But in art. "Calendar (Hindu)", *EB*, it is shown that in Hindu astronomy—one of the two examples cited by SETHE—it is only the *amānta* month ending with the new moon, not the *purṇimānta* month ending with the full moon, that is recognized for the adjustment of the lunar to the tropic year. Some Jewish sectarians appear to have opened the month with the full moon; but this is no more than an extension—at a very late period—of the early practice of beginning the year with the full moon at the spring equinox to the smaller unit of the month, see below p. 280.

[1]) Gen. viii 22, Lev. viii 35, Num. ix 21(b), Dt. xxviii 67 (but cf. v. 66), etc.

[2]) Gen. i 5, 8, 13, etc., Lev. xi 24 f., 27 f., 31 f., 39 f., xiv 46, xv 5-8, 10 f., etc., xvii 15, xxii 6 f., xxiii 32, Dt. xxviii 66. Even in the Book of Jubilees, with its obvious solar bias, the day is reckoned from evening to evening in xlix 1.

[3]) PARKER, *op. cit.*, 10.

[4]) In the same way the Greeks, who had a lunar calendar, called the night-day cycle νυχθήμερον; cf. the Persian *shabāna-roz*.

[5]) So the daily ritual of the Temple followed the routine of daily life, beginning in the morning and ending in the evening; Ex. xxix 38 ff., Num. xxviii 3 ff. (The Passover, with its nocturnal ritual, is exceptional in Israelite religious ceremonial.)

as names of the months among the Israelites. [1]) After the return of the Israelites from exile in Mesopotamia this system was only gradually replaced among them by the nomenclature current in that country. [2]) But there is another category of names employed in pre-Exilic times in the Bible—'Abhibh, Ziw, 'Ethanim and Bul. The first occurs only in connection with the Passover, [3]) the others only in the narrative of Solomon's construction of the Temple, where their very strangeness vouches for their authenticity. [4]) We are justified in associating these four names, for each describes a season of nature—the green ears (of corn), brightness, [5]) steady-flowing (streams), and produce (?). [6]) These names represent—in terms of the numbered months—the first and second, seventh and eighth months. It may be an accident of survival, but these two pairs of months occur at the focal points of the year, spring and autumn.

Scholars have found in these four names traces of a primitive solar calendar. It has been claimed that they are part of a calendar system which Solomon sought—and failed—to impose upon his people. [7]) There are, however, no grounds for such a supposition. We know little about these names and, in particular, we are nowhere told that they were months in a solar calendar year. All that we can safely deduce is that they represent points in the seasonal year, as the names of the Gezer "calendar"—*'sp*, *zr' lqš*, *'ṣd pšt*, and so on—represent points in the working year of the agriculturalist. [8]) The "*ḥodesh* of 'Abhibh", for example, is the lunation of the new moon visible

[1]) Gen. vii 11, viii 4, 13, 14, Ex. xii 2, 18, xl 2, 17, Lev. xvi 29, xxiii 5, etc., Num. xxviii 16-xxix 39; cf. F. X. Kugler, *Von Moses bis Paulus*, 12 ff.

[2]) Kugler, *op. cit.*, 16 f.; Morgenstern, "Calendars of Ancient Israel", *HUCA*, X 1935, 94. Cf. *JT Rosh haShanah* i. 2 (fol. 56d).

[3]) Ex. xiii 4, xxiii 15, xxxiv 18, Dt. xvi 1; cf. Ex. ix 31, Lev. ii 14. The root occurs also in Job. viii 12, Cant. vi 11, and in Aramaic in Dan. iv 9, 11, 18.

[4]) 1 Kings vi 1, 37; viii 2; vi 38. We may observe that these names are omitted in the account of the Chronicler, 2 Chr. iii 2, v 3, vii 10—a tribute to their age. Cf. *JT Rosh haShanah*, l.c.

[5]) Perhaps more accurately, "appearance", cognate with Akkadian *zimu*.

[6]) For *bul*, produce, cf. Job. xl 20; in Is. xliv 19 the word has the meaning "stump". The name of the month has also been associated with the deity Bōl or Bul; S. Langdon, *Babylonian Menologies and the Semitic Calendars*, 23 f., suggests a connection with Akkadian *bulu*, cattle. We may note that LXX in 1 Kings vi 38 reads בעל for the unusual בול.

[7]) So Kugler, *op. cit.*, 12 f.

[8]) See W. F. Albright, "The Gezer Calendar", *BASOR*, XCII, Dec. 1943, 16 ff. Snaith, *op. cit.*, 84, proposes four names to bring the names of the Gezer "calendar" to a total of twelve; he makes, therefore, no allowance for intercalation.

at the time of green ears of barley. [1]) But, while these seasons of nature, like seasons of work, have an obvious significance in the life of a people, they cannot be in themselves the framework of a calendar. A calendar must, by its very nature, begin on a fixed day to which it returns each year. Neither the appearance of the barley crop nor the ingathering of the fruit corresponds to an exact point of time. They vary from year to year and from locality to locality. A lunation named after one of them and bound to a fixed place in the calendar will quickly lose its association in time with the phenomenon whose name it bears. Conversely, instructions for farming which use the names of calendar months use them only as an approximation, not as fixed points in a calendar.

There is, however, one deduction that may certainly be drawn from the occurrence of these names, 'Abhibh, Ziw, 'Ethanim and Bul, in the Bible. They show that the Hebrews before the Exile made careful observation of the seasons. This is amply confirmed (as we have already remarked) by the prominence of nature festivals in Hebrew religion, the sheaf ceremony in the spring, the feast of Pentecost, the vintage festival in the autumn before the rains that usher in the agricultural cycle. These festivals are connected with the tropic year. But the Hebrews before the Exile already, we have seen, had a lunar calendar; and, indeed, the seasons of 'Abhibh, Ziw and the others are interpreted in terms of months—by, that is, the method that would naturally suggest itself to a people with a lunar calendar. There is only one way in which to adjust a period of twelve lunations lasting approximately 354 days to the tropic year of approximately 365¼ days—and that is by the insertion of an additional month every two or three years. [2])

Intercalation, then, is implicit in the customs and laws of the He-

---

[1]) So also KUGLER, *op. cit.*, 15.

[2]) GANDZ, *op. cit.*, 634, holds that intercalation was not practised by the Hebrews before the Exile, and that it is not mentioned in Hebrew literature earlier than *Mish. Sanhedrin* i. 2. Ezekiel was, he maintains, the first to assign dates to Passover and Sukkoth; and it was even later (perhaps in the time of Ezra) that these festivals became national, commemorative occasions, as related in Ex. xii 1-16, Lev. xxiii, Num. xxviii-xxix. His view is based, directly or indirectly, upon theories of literary criticism, themselves most uncertain. More important, it is not borne out by a study of the Books of Kings. The chronological framework there has been decisively shown by THIELE to be, on the whole, correct; the dates correspond to those given for the events in the Assyrian annuals. Clearly the official calendars used in Israel and Judah were based on the same system as that used in Assyria, that is, intercalation.

brews before the Exile, as it is fully attested among Jews of the Mishnaic period. [1]) But have we any explicit mention of intercalation in the Bible? There is a plausible reference to intercalation in the description of Hezekiah's celebration of the Passover in the second instead of the first month in 2 Chr. xxx. So pious a king, it may be asserted, would not have been the first to defer the Passover for one month. The deferment was due, then, to the insertion in that year of an intercalary month, and this postponement by Hezekiah was later adduced as "historical" evidence for the Passover "cleanness" regulations of Num. ix. This motif appears to be reflected in the Talmud. [2])

But 2 Chr. can only, at most, prove the usage at the time of the Chronicler himself, however ancient the tradition it reflects. [3]) We have, I believe, an earlier allusion to intercalation in the Bible, although commentators have not recognized it as such. In 1 Kings xii 32-33 we read:

> And Jeroboam ordained a feast [4]) in the eighth month, on the fifteenth day of the month, like unto the feast [4]) that is in Judah, and he offered upon [5]) the altar; so did he in Bethel ... and he offered upon [5]) the altar which he had made in Bethel on the fifteenth day in the eight month, even in the month which he had devised of his own heart: [6]) and he ordained a feast [4]) for the children of Israel, and offered upon [5]) the altar, to burn incense.

The text is probably in some disorder, and has been held to represent an early gloss; [7]) but the meaning is clear. It is in the change of month that Jeroboam's "device" lies. The autumn pilgrimage festival was held in the eighth month, instead of the seventh month as in Judah. Jeroboam, however, was conservative in religion; and certainly he was the popular choice of the people. [8]) He was,

[1]) *Mish. Mᵉgillah* i. 4, *Nᵉdarim* viii, 5, *Sanhedrin* i. 2, *ʿArakhin* ix, 3, etc.

[2]) *BT Sanhedrin* 12a: "R. Judah observed, It once happened that Hezekiah king of Judah made a year embolismic because of uncleanness, and then prayed for mercy.... R. Simeon said, If the intercalation was actually on grounds of uncleanness, then it is valid. Why, then, did Hezekiah implore divine mercy? Because only an Adar can be intercalated, and he intercalated a Nisan in Nisan..." Cf. *BT Bᵉrakhoth* 10b, *Pᵉsaḥim* 56a, *JT Nᵉdarim* vi. 13 (fol. 40a), etc.

[3]) The authority for the Passover of Hezekiah is dubious, since we have no mention of it in the account of Hezekiah's reign in 2Kings xviii-xx.

[4]) Heb. *ḥag*.

[5]) Or, Went up unto.

[6]) So *Qre; Kᵉthibh* reads, Which he had devised apart.

[7]) See C. F. Burney, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, on this passage.

[8]) 1 Kings xii 20.

moreover, founding a new dynasty, and the autumn festival in Israel may well have had, as in the neighbouring countries of Babylonia and Egypt, special significance for a new king as the formal recognition of his royal status. [1]) We may be sure, then, that Jeroboam would not have introduced an innovation in the date of the great autumn festival. It has been held that it was the Northern kingdom that had preserved the original practice, and that it was the kingdom of Judah that moved the date of the autumn festival—from the eighth to the seventh month. [2]) But this view, too, is open to grave objections, and not least because it loses sight of the "opposition" of the spring and autumn festivals in the first and seventh months—at, that is, six-month intervals in a normal twelve-month year. This dichotomy of the year is beyond doubt primary, [3]) and the rulers of Judah are no more likely to have tampered with it by holding a festival in the eighth month than the rulers of Israel. We must seek an explanation of Jeroboam's action elsewhere. It may best be found in the intercalation of a month in that year. [4]) We may, furthermore, infer from the circumstances of this intercalation that the people of Israel were already familiar with the deferment of a religious date by one month—that, in fact, the practice was by no means new.

It will be observed that the words "which (Jeroboam) had devised" are used in a pejorative sense. The annalist disapproves of Jeroboam's deed. Three explanations seem possible—that intercalation was an innovation at that time in Palestine, or that the Northern kingdom used to intercalate in the autumn while the Southern kingdom intercalated in the spring, or, finally, that in that particular year Jeroboam in the Northern kingdom intercalated a month and the Southern kingdom did not. I have already given reasons for acquitting Jeroboam of innovations. THIELE has argued convincingly that from the reign of

---

[1]) See SNAITH's review of THIELE's *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, in *JBL*, LXXII, 1953, 131.

[2]) A. LODS, *Israel*, tr. S. H. HOOKE, 416; see also the discussion in MONTGOMERY and GEHMAN, *Books of Kings* (in the *International Critical Commentary*), on this passage and on 1 Kings viii 2. The suggestion that the difference of one month —in Judah the 7th month and in Israel the 8th month—is due to a difference in the time of the harvest may be dismissed, as those acquainted with the climate of Palestine will recognize; cf. G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, II. 6. "If climatic difference there be, Samaria is warmer than Judah"; MONTGOMERY and GEHMAN, *op. cit.*, 260.

[3]) See below p. 276.

[4]) So al-Qirqisani, *Kitab alAnwar walMaraqib*, I. ii. 1, "It is indeed possible that (Jeroboam) made the people believe that (that) year was embolismic, as some of our scholars have maintained".

Solomon or earlier the kingdom of Jerusalem opened the regnal year in the autumn. [1]) We may incline, then, towards the third hypothesis, that in that particular year Jeroboam intercalated an extra month while his southern neighbour did not. The reason may have lain in the disturbed political and social conditions that must have followed the secession of the northern tribes. [2]) Such a discrepancy in the calendrical systems of the two kingdoms must have been a source of great inconvenience and embarrassment to Judah; it would certainly have effectively discouraged citizens of the Northern kingdom from performing the pilgrimage at Jerusalem. [3])

II

There is, then, evidence, both implicit and also, I have suggested, explicit, that intercalation was carried out in Israel already in the early period of the Monarchy. What were the methods employed? Let us remark in the first place that the absence in the Bible of any direct allusion to the methods of intercalation should cause no surprise. The cuneiform texts recovered from Mesopotamia include some that were intended solely for the narrow circle of the priesthood. [4]) But the Bible as we have it was intended for the use of the public. It holds no secrets that the public should not know. And the secrets of the calendar, like the secrets of priestly divination, must have been guarded by the priests with jealous care. Such continued to be the practice in Palestine in later times also. Not only did the priests themselves examine witnesses to the appearance of the new moon in the Mishnaic period, [5]) but the Nasi' reserved to himself the sole authority in calendrical matters. We read that "a year cannot be declared embolismic unless the Nasi' sanctions it". [6]) The secrets of

---

[1]) E. R. Thiele, *Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 30.

[2]) Cf. Parker and W. H. Dubberstein, *Babylonian Chronology 626 B.C.-A.D. 45*, 3, 27, for a similar confusion in the calendar of Babylon in the years 538-537-536 B.C. Cyrus captured Babylon in 539; intercalation which should have taken place in 538 was omitted in that year, but carried out in 537 instead.

[3]) 1 Kings xii 26 ff.

[4]) An excellent example is the Babylonian ritual text cited in S. H. Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion*, 123: "The young priest may see these rites which you perform, but the stranger who does not possess the hereditary knowledge of the rites shall not see them, unless he wishes his days to be shortened. The initiated shall reveal them to the initiated: the uninitiated shall not see them".

[5]) *Mish. Rosh haShanah* i. 7.

[6]) *BT Sanhedrin* 11a. Cf. *Mish. 'Eduyoth* vii. 7: "Once Rabban Gamaliel went to have authority given him from the governor in Syria, and he was long in returning;

intercalation were handed down by the Nesi' im from father to son. [1]) They were not known outside the group of three or five or seven "wise men", [2]) and others were forbidden in Mishnaic times to presume knowledge of them; and we may recall the incident, about the end of the 1st century A.D., when the celebrated Rabbi Joshua ben Ḥananiah was forced publicly to proclaim his error in fixing the calendar not according to the ruling of the Nasi' Rabban Gamaliel. [3]) So, too, in his dispute with Rabbi Yoḥanan ben Nuri, Rabban Gamaliel probably had information that was not available to his colleagues. [4]) The reason for this secrecy lies in the supreme importance of the calendar for the regular order of religious life. In few matters, indeed, has the orthodox Jew been more tenacious than in his regard for the calendar; [5]) and, conversely, there has been scarcely a single sectarian movement in Judaism that has not been associated with a desire to manipulate the calendar. [6]) The same, *mutatis mutandis*, must have been the case in Israel — as, indeed, in most peoples — in early times. The

so they declared the year embolismic on the condition that Rabban Gamaliel should approve. When he returned he said, I approve, and so the year was reckoned embolismic." The passage is cited in *BT Sanhedrin* 11a.

[1]) So *BT Rosh haShanah* 25a: "Rabban Gamaliel said to the sages, The following formula has been handed down to me from the house of my father's father: Sometimes the moon traverses the sky..."; cf. *JT Rosh haShanah* ii. 7 (fol. 58b).

[2]) *Mish. Sanhedrin* i. 2. See *BT Megillah* 12b: "Who are the wise men? The Rabbis... 'Those who know the times' [1 Chr. xii 33], that is, who know how to declare years embolismic and fix new moons". Cf. also *BT Sanhedrin* 110a: "The most distinguished men of the community... were skilled in declaring years embolismic and fixing new moons"; and further *BT Kethuboth* 112a, *JT Rosh haShanah* ii. 6 (fol. 58b), and parallel passages.

[3]) *Mish. Rosh haShanah* ii. 9; see also *BT Rosh haShanah* 25a.

[4]) *Mish. Rosh haShanah* ii. 8, *BT Rosh haShanah* 25a, *JT Rosh haShanah* ii. 7 (fol. 58b). See further the note in M. Simon, *Babylonian Talmud... Rosh Hashanah* (Soncino Press, 1938), 181, where it is maintained that R. Yoḥanan b. Nuri "was justified in saying that the witnesses were false, while Rabban Gamaliel, apparently knowing more about the actual motion of the moon, concluded that the evidence .. was simply a mistake. On the other hand, ... Rabban Gamaliel's statement of the general proposition ... is nevertheless correct astronomically".

[5]) We are told, indeed, that, once fixed, the day of the New Moon remained valid even if it had been fixed under duress; *Tos. Rosh haShanah* iii. 1. Cf. *JT Shebhi'ith* x. 2. (fol. 39c) and *Rosh haShanah* ii. 8 (fol. 58b): "If they have sanctified and afterwards the witnesses are found to be deliberately false, the sanctification is nevertheless valid".

[6]) Cf., for example, *BT Kethuboth* 111a on '(Israel) shall not reveal the secret to idolators', where some Rabbis interpret 'secret' (Heb. *sōd*) as meaning the principles of intercalation. On attempts by sectarians to manipulate the Jewish calendar, see S. Poznanski, art. "Calendar (Jewish)", *ERE*.

methods of calendar adjustment were known only to a small body of priests and were not divulged to the public. [1])

Yet to us, in the light of our knowledge of calendar systems in the ancient Middle East, it is clear what these methods must have been. The problems which were present to the Israelites—the determination of the seasons, the measurement of time, the incidence of the lunar festivals [2])—are present to all peoples with a luni-solar calendar. There are two principal ways in which they can be solved without deep scientific knowledge or enquiry. The lunar calendar can be regulated to accord with the tropic year by observation of the course of the sun, in particular by measuring the lengths of daylight from sunrise to sunset, or by watching the movements of the fixed stars. Both methods were, I suggest, known to the Israelites.

Observation of the sun was, of course, familiar to the Israelites. We may recall, in particular, the striking description of the heavens by the Psalmist:

> In them hath he set a tabernacle for the sun, which is as a bridegroom coming out of his chamber, and rejoiceth as a strong man to run his course. His going forth is from the end of the heaven, and his circuit unto the ends of it: and there is nothing hid from the heat thereof. [3])

This conception of the heavens as a house through which the sun passes is common also to Egypt and Babylon; and its significance was not lost on Jews of a later age. [4]) Traces of solar worship are found in the toponymy of ancient Palestine, and the cult of the sun was among those which it was repeatedly sought to suppress in Jerusalem.[5]) Hollis has argued that the east-west axis of Solomon's temple at Jerusalem—similar to that of temples to the sun in Egypt and Babylonia—indicates that the ceremonies conducted there were directed at an early time to a solar deity; and he maintains that there observation was made of the position of the sun in the sky. [6]) And, indeed, the

---

[1]) So among the Samaritans; E. Robertson, *Catalogue of the Samaritan Manuscrips in the John Rylands Library*, 1938, XXXIV.

[2]) O. Neugebauer, "History of Ancient Astronomy: Problems and Methods", *JNES*, IV, 1945, 14.

[3]) Ps. xix 5-7, cf. lxxviii 23.

[4]) So, for example, we read in Enoch lxxii and the following chapters of the portals and windows of the heavens; and the windows are alluded to in *JT Rosh haShanah* ii. 5 (fol. 58a); *Pirqe d^e R. Eliezer*, ch. vi.

[5]) 2Kings xxi 3, 5; xxiii 4 f., 11, Jer. viii 2, Ezek. viii 16; cf. Dt. iv 19, xvii 3.

[6]) F. J. Hollis, "Sun-Cult and the Temple at Jerusalem", in *Myth and Ritual*, ed. S. H. Hooke, 91 ff.

ritual at the autumn equinox that survived to the period of the Mishnah in the festival of Sukkoth and the earlier ritual that had been abandoned is clear testimony. The Mishnah describes how the lights were kindled in the great candlesticks of the Temple, and continues:

And there was not a courtyard in Jerusalem that did not reflect the light of the Beth haSh°'ubhah. Men of piety and good works used to dance before them with burning torches in their hands, singing songs and praises. And countless Levites ... used to stand with instruments of music and make melody. Two priests stood ... with two trumpets in their hands. At cock-crow they blew ... They went on until they reached the gate that leads out to the east. When they reached the gate that leads out to the east, they turned their faces to the west and said, Our fathers when they were in this place turned "with their backs towards the Temple of the Lord and their faces to the east and they bowed down eastwards to the sun" [1]—but, as for us, our eyes are turned toward the Lord. [2])

The Hebrews recognized that the sun was created "to rule the day".[3]) It is apparent that they, like other peoples of the Middle East, were accustomed to measure the varying durations of daylight. We find an allusion to this in the account of Hezekiah's sickness:

And Isaiah said, This shall be the sign unto thee from the Lord, that the Lord will do the thing that he hath spoken: shall the shadow go forward ten steps, [4]) or go back ten steps? [4]) And Hezekiah answered, It is a light thing for the shadow to decline ten steps: [4]) nay, but let the shadow return backward ten steps. [4]) And Isaiah the prophet cried unto the Lord: and he brought the shadow ten steps [4]) backward, by which it had gone down on the dial [5]) of Ahaz. [6])

The meaning of the word rendered by the RV as 'dial' is obscure. If we assume that this is in fact a sun-dial set up by Ahaz in Jerusalem, we are reminded of the temple appurtenances introduced by that king from Damascus. Here there would be direct influence of Assyro-Babylonian civilization, for Ahaz had just accepted the suzerainty of Assyria, [7]) and Herodotus asserts that both the dial and the gnomon were derived from Babylonia. [8]) It must be admitted, on the other hand, that we have no direct reference to sun-dials among the inhabi-

---

[1]) Ezek. viii 16.
[2]) *Mish. Sukkah* v. 3-4.
[3]) Gen. i 16, Ps. cxxxvi 8.
[4]) RV, Or "degrees".
[5]) Lit., "steps".
[6]) 2 Kings xx 9-11. The incident is described in an abbreviated form in Is. xxxviii 7-8.
[7]) 2 Kings xvi 10 ff.; cf. xxiii 12.
[8]) II. 109.

tants of Palestine at an early period. [1]) It is possible, perhaps preferable, that the word rendered by RV as 'dial' should be translated simply 'steps', as referring to the staircase of a palace building. [2]) Nevertheless, whatever the interpretation of this passage, it is sufficient to show that the Israelites observed, however roughly, the gradually increasing and decreasing lengths of daylight. [3]) Calculation of the lengths of daylight gives ability to determine the incidence of the solstices, when daylight is at its maximum and minimum points. And it is then possible to compute the full length of the year with fair approximation.

Where the solstices can be fixed it is possible also to fix the occurrence of the equinoxes in an average year. The equinoxes were of vital importance in the ancient calendar of Palestine, as they were elsewhere in the Middle East. They occur at a moment of suspense and anxiety. Not only do they mark the beginning of the change of season to summer and to winter, but they fall before significant turning-points of the agricultural year. The autumn equinox occurs at the time of the fruit and oil harvest and before the rains that precede the ploughing and the opening of the labouring cycle; the spring equinox occurs before the first grain harvest. Each was the occasion of a prominent festival.

It can be argued that it is the actual incidence of the equinox rather than the phase of the agricultural year that was the primary factor to the Hebrews, for there is a noteworthy difference in the relationship of each equinoctial festival to the harvesting season with which it is connected. In the spring the festival takes place *before* the grain harvest; this is a service of intercession. [4]) In the autumn it takes place *during* the fruit harvest; this is a service of thanksgiving. [5]) The association with the harvests appears, then, to be a matter of convenience, and the principal consideration is, broadly speaking,

---

[1]) The sun-dial of the 2nd millenium B.C. found at Gezer was portable and of Egyptian make, and it may have been the property of an Egyptian traveller; E. J. Pilcher, *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, 1923, 85 ff. Other sun-dials discovered in Palestine belong to the Christian Era; A. E. Mader, *Journal of the Palestine Oriental Society*, 1929, 122 ff. See also H. Ingholt, *Berytus*, III, 1936, 112 ff.

[2]) So, evidently, LXX in this passage, followed by Josephus, *Antiquities*, X. ii. 1. The same interpretation was held in recent times by H. J. Bornstein, „Sidre Z^e^mannim w^e^Hitpaṯhutam b^e^Yisrael", *Hatequphah*, VI, 1920, 263-4.

[3]) Note Ps. cii 12· My days are like a shadow that declineth.

[4]) See below p. 266.

[5]) Ex. xxiii 16 (b). xxxiv 22 (b), Dt. xvi 13 ff.

the equinox. But we must not underestimate the importance of the harvesting period to the calendar. In particular, the grain crop in the spring is of critical significance to an agricultural people. Upon it depends their existence during the ensuing year. The harvesting processes are preceded by solemn *rites de passage*; and by these rites is "secured the due functioning of all things, sun, moon, stars and seasons, in their appointed order". [1]) Ceremonies of this nature have been common, from the earliest times, to all human societies who observe the rotation of the seasons. Among peoples with a luni-solar calendar it was, therefore, desirable—indeed, necessary—that the adjustments required to bring the lunar reckoning into accord with the tropic year should be made before the ceremonies which precede the harvest; no irregularity would then occur during the following months.

Accordingly, for a twofold reason—the incidence of the spring equinox itself and the approach of the grain harvest—the time of the spring equinox became, as it were, a regulating point in the calendar and, in the course of time, the beginning of a calendar period. Of scarcely less importance was the autumn equinox, which occurred at the opening of the agricultural cycle of work. Like the spring equinox it marked a transition from a familiar to a unfamiliar time, and, like it, it was regarded as a point by which the calendar could be controlled.

The observation of the sun that is implicit in solar ritual produces knowledge of the solar year unit. And the regular measurement of the lengths of daylight also leads, as I have remarked, to the calculation of the solstices and equinoxes. But the exact reckoning of the solstices and, even more, of the equinoxes was neither simple nor early. Even the Babylonians did not succeed in making these calculations with absolute accuracy until as late as the 4th century B.C. The Israelites were certainly not more skilled in astronomy or in calendric matters. Indeed, in the Bible the daytime is divided into watches, but there is no precise subdivision into smaller units. [2]) Before the Exile computation of the incidence of the equinoxes can have been little more than a rough approximation.

It is inconceivable that the Israelites even of pre-Exilic times could have employed so inadequate a method of controlling the luni-

---

[1]) S. H. Hooke, *Origins of Early Semitic Ritual*, 19.
[2]) Bornstein, *op. cit.*, 261.

solar calendar. No state can exist securely without an organized social structure and a clearly-defined code of the military and economic obligations of its citizens. That these obtained already under the early monarchy in Israel is shown by 1 Sam. viii 11 ff. and by the description in 1 Kings iv of the regulations which governed Solomon's court. Side by side and closely integrated with this, there must have been an ordered routine of religious observances. All these regulations, both civil and religious, are fixed in the calendar; indeed, nowhere is the interrelation of the conduct of practical affairs and religious usage more evident than in the calendar. It was imperative that ritual should be carried out on the proper date and at the proper time, for on that depended the social and economic, no less than the spiritual, welfare of the nation. The Bible prescribes harsh penalties for failure to perform the appointed rites in due season. Among the Hebrews, as among other ancient peoples, this postulates a system of calendrical reckoning as exact as possible. Before the Exile adjustment of the Hebrew lunar calendar to the tropic year cannot have been governed, wholly or principally, by observation of the phases of the sun.

Before we turn to the alternative method of regulating the calendar, we may conveniently examine here a hypothesis on the Hebrew calendar that has received wide acceptance among students of the Bible. I have already referred to the intimate association in time of the spring equinox and the spring harvest. It follows that the state of the crops became a general and popular criterion among the Israelites, as elsewhere, [1]) for the opening of the calendar at the spring equinox. This motif is properly preserved in the well-known letter of Rabban Gamaliel [2]) to the Diaspora in the 1st century A.D., which has been quoted so frequently in studies on the Hebrew calendar:

> We beg to inform you that the doves are still tender and the lambs still too young and that the time of the green ears (of corn) has not yet arrived. It seems advisable to me and my colleagues to add thirty days to this year. [3])

Scholars have assumed from this passage that the actual method of intercalation among the Hebrews lay in the observation of the

[1]) For the growth of the crops as a criterion for intercalation in early Babylonia, see KUGLER, *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, II, 175.

[2]) The allusion to the Temple in this passage shows that it refers to Rabban Gamaliel I, not Gamaliel II; so B. ZUCKERMANN, *Materialen zur Entwickelung der altjüdischen Zeitrechnung*, 42 n.l, and art. "Calendar", *JE*, against *BT Sanhedrin* 11b and parallel passages.

[3]) *BT Sanhedrin* 11b; *JT Ma^ca^ser Sheni* v. 6 (fol. 56c), *Sanhedrin* i. 2 (fol. 18d); *Tos. Sanhedrin* ii. 6.

state of the crops. The authorities, it is held, inspected the barley in the early spring; if it appeared to be late in ripening, an extra month was inserted.

This hypothesis cannot be accepted. In the first place, it would be applicable only to the opening of the year in the spring. But there is no doubt that the calendar year opened, at certain periods of Israelite history, at the autumn equinox. [1]) There is a second and yet more serious objection to the hypothesis. One of the principal functions of the spring New Year festivals is to secure—as far as human beings have the power to secure—the success of the harvest in advance. [2]) On grounds, moreover, of ritual cleanness and purification, the new crops may be put to everyday use only after the performance of the New Year ceremonial. The festival, then, must precede the beginning of the harvest period; it may be early, but it must on no account fall too late. The time of Hebrew spring festival is rightly prescribed as 'Abhibh, the season of the green ears, not the season of the ripe corn. [3])

But it is in the highest degree improbable that the priests could, by looking at the green ears of corn, forecast exactly when they would ripen, and, by relating this to the state of the moon, decide whether an additional month should be inserted or not. Intercalation based on the adjustment of the two "years" demands that each—tropic as well as lunar—should have a fixed annual point of opening. An agricultural season, as I have already observed, cannot be regarded as a fixed point of time. [4]) In Palestine, indeed, another factor makes observation of the state of the barley crop wholly impossible as a guide

---

[1]) Cf. THIELE, *op. cit.*, 30 ff., 145, 157.

[2]) Cf. *Mish. Rosh haShanah* i. 2: "At four seasons of the year is (divine) judgement passed on the world—at Passover in respect of produce...", and the discussion in *BT Rosh haShanah* 16a.

[3]) So in Ex. xxiii 15-16 Passover is sharply distinguished from the harvest festival at Pentecost; cf. Ex. xxxiv 18, 22, Dt. xvi 1, 9 ff. See also *BT Rosh haShanah* 7a: "It is also written, Observe the month of 'Abhibh [Dt. xvi 1]. Now which is the month in which there are green ears of corn ['*abhibh*]? You must say, This is Nisan and this is called 'first'. Now cannot I say that it is Iyyar? (No, for) we require green ears of corn, and there are none (in Iyyar). But cannot I say that it is Adar? (No, for) we require the bulk of the green ears of corn, and this we have not (in Adar)". On the season of the green ears of corn in Palestine, see G. DALMAN, *op. cit.*, II. 305. The thesis of G. AMADON, "Ancient Jewish Calendation", *JBL*, LXI, 1942, 227, is unacceptable because she regards Passover as a harvest festival.

[4]) So NILSSON, *op. cit.*, 109: "The time-indications from the phases of the climate and of Nature are only approximate: they themselves, like the concrete phenomena to which they refer, are subject to fluctuation... More accurate points of reference are... especially desirable for an agricultural people..."

to intercalation. The country has areas of such varying climatic conditions that the grain crops never ripen on a uniform date. Even in a normal year the time at which they ripen varies from place to place over a period of approximately six weeks; [1]) and in this respect the Rabbis divided Palestine into three areas—Judea, Transjordan and Galilee. [2]) I do not deny that the state of the crops was a motive for intercalation, in so far as the spring New Year fell at the spring equinox and the spring equinox before the opening of the barley harvest—but we must not confuse motive, even a principal motive, with method.

I have suggested that the principal method by which the pre-Exilic Israelites adjusted their lunar calendar to the tropic year cannot have been observation of the sun or measurement of the lengths of daylight. The alternative method was observation of the heliacal risings and settings of certain fixed stars. This was both reliable and precise, for the length of the mean stellar year corresponds almost exactly to that of the tropic year. Observation of the fixed stars was a method of calendar reckoning common to both Egypt and Babylon, although it was operated in widely different ways in the widely different systems of those countries. In Egypt measurement of the seasonal year was controlled by observation of the decans at night, in particular of Sirius whose heliacal rising occurs frequently at the beginning of the annual rising of the Nile waters. The system was probably already in use among the Egyptians of the 3rd millenium B.C.—at the latest. [3]) In Babylonia there was systematic observation of the fixed stars already under the First dynasty. Three fixed stars were allotted to each month in a schematic year of twelve months of thirty days each; continuous

---

[1]) F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I. 116. On the variation in harvest dates in Mesopotamia, see Webster in S. Langdon and J. K. Fotheringham, *Venus Tablets of Ammizaduga*, 69 (dates) and 73 (cereals).

[2]) For the division of Palestine into areas, cf. Jos. x 40, Jud. i 9, *Mish. Shᵉbhiʿith* ix. 2, *Kᵉthuboth* xiii. 10, *Baba Bathra* iii. 2. On the observation of the three areas in connection with intercalation, *BT Sanhedrin* 11b, *JT Sanhedrin* i. 2 (fol. 18d), *Tos. Sanhedrin* ii. 3: "(The requirements of) two of these (regions) might determine the intercalation, but not those of a single one. All, however, were glad when one of the two was Judea, because (the barley for) the ʿOmer was obtained only (by preference) in Judea". (*Tos. Sanhedrin* ii. 3 ends: .. "because of the green ears of corn that came from it".) We read in *Mish. Mᵉnaḥoth* x. 2. that "the prescribed rite for the ʿOmer is that it should be brought from (barley growing) near by (the Temple). If (the crop) near Jerusalem was not yet ripe, it could be brought from any place". It is evident, then, that the preference for Judea mentioned in the Talmud is not as the area used as criterion of the date of the ripening, but as the place from which the ʿOmer was to be taken.

[3]) T. E. Peet, *Cambridge Ancient History*, I. 248.

observation of their heliacal risings and settings and the intervals between them gave the exact length of the stellar year and the nearly exact length of the tropic year. [1]) Observation of the fixed stars was not, however, confined to Egypt and Babylonia. It is widespread in the East, and indeed throughout the world. It is found among people of no pretensions to culture or civilization, for it is the astronomical phenomenon most easily determined without the aid of instruments of measurement. [2]) We need have little hesitation in ascribing this system to the Hebrews also.

One must, however, admit the paucity of evidence in the Bible; this may well be due to the unwillingness to expose the calendar system to the public which I have already mentioned. [3]) Allusions to the stars in the Bible mostly refer to their creation by God, or to their height or brilliance, or to their vast profusion. [4]) Nevertheless, close observation of the stars is postulated by the star-worship practised by the kings of Israel and of Judah in spite of the Deuteronomic prohibition. [5]) The regular motion of the stars is implied in Jud. v 20:

> They fought from heaven, the stars in their courses fought against Sisera..,

in Jer. xxxi 35:

> Thus saith the Lord, which giveth the sun for a light by day, and the ordinances of the moon and of the stars for a light by night...,

and also in Job. xxxviii 32:

> Canst thou lead forth the Mazzaroth in their season? Or canst thou guide the Bear ...? Knowest thou the ordinances of the heavens....?

But only in one passage are the stars directly connected with the method of calendar making. In Gen. i 14-16 we read:

---

[1]) The preoccupation of the Babylonians with the stars was well known to the Hebrews, as to the rest of the ancient world; cf. Is. xlvii 12 and xiv 12, where Hēlēl is to be identified with the morning star.

[2]) See Nilsson, *op. cit.*, 5 ff., ch. IV, and especially p. 128: "Experience teaches (primitive man) that these (fixed) stars vary throughout the year and that this variation keeps pace with the phases of Nature, or, more concretely expressed, he learns that the risings and settings of certain stars coincide with certain natural phenomena. Here, therefore, there lies ready to his hand a means of determining the time of year, and one which is indeed more accurate than a method depending on a reference to the phases of Nature."

[3]) Above p. 259.

[4]) Is. xiv 13, Obad. 4, Job. xxii 12; Is. xiii 10, xxxiv 4, Ezek. xxxii 7, 8, Joel. ii 10, iv 15, Ps. cxlviii 3, Dan. xii 3; Gen. xv 5, xxii 17, Ex. xxxii 13, Dt. i 10, x 22, xxviii 62, Jer. xxxiii 22, Ps. cxlvii 4, Neh. ix 23.

[5]) Dt. iv 19, xvii 2 f.; but cf. 2Kings xxi 3, xxiii 4, 5, Jer. vii 18, viii 2, xix 13, xliv 17, 25, Zeph. i 5.

And God said, Let there be lights in the firmament of the heaven... for signs, and for seasons, and for days and years; and let them be for lights in the firmament of the heavens to give light upon the earth: and it was so. And God made the two great lights; the greater light to rule the day, and the lesser light to rule the night: the stars also... [1])

Commentators have been puzzled by the brevity and awkwardness of this reference to the stars. [2]) Has the text been amended to avoid discussion of the role of the stars in the system of calendar adjustment?

Non-Biblical sources reflect knowledge of the regular motion of the stars. [3]) In Wisdom of Solomon the position of the stars has a definite place in the order of the universe:

(God) hath given me an unerring knowledge of the things that are, to know the constitution of the world, and the operation of the elements; the beginning and end and middle of times, the alternation of the solstices and the changes of seasons, the circuits of years and the positions of stars.. [4])

Enoch expresses more clearly the recognition that the cycles of sun and stars are approximately the same in length:

And the overplus of the sun and the stars amounts to six days: in five years six days every year come to thirty days: and the moon falls behind the sun and the stars to the number of thirty days... [5]). The sun and the stars ... do not advance or delay their position by a single day unto eternity; but [complete] the years with perfect justice in three hundred and sixty-four days [6])

It is, however, in the general scheme of recurrent annual ritual that we expect to find a reflection of the system of calendar making at an earlier date. This I believe we have in the Bible. The tenth day of both the spring and the autumn months has a special significance in Israelite law that has not been satisfactorily explained. The tenth day of the spring month is the day on which the Passover victim is to be chosen; [7]) it is also the day on which the Israelites are held by tradi-

---

[1]) This is echoed in Ps. cxxxvi 7-9: (Give thanks) to him that made ... the sun to rule by day; ... the moon and stars to rule by night.

[2]) See, for example, J. Skinner, *Genesis* (in *International Critical Commentary*) on this passage.

[3]) See Ecclus. xliii 9-10, Baruch iii 34. Jubilees xii 16 shows that the stars were a guide to weather prognostication: "Abram sat up throughout the night on the new moon of the seventh month to observe the stars from the evening to the morning, in order to see what would be the character of the year with regard to the rains".

[4]) Wisdom of Solomon vii 17-19.

[5]) On the length of 360, instead of 364, days of the sun and stars, see R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II. 240, note ad loc.

[6]) Enoch lxxiv 11-12, cf. lxxv 1, 2.

[7]) Ex. xii 3.

tion to have commenced their new life in Canaan. [1]) The tenth day of the autumn month is the day on which the Jubilee year begins; [2]) it became also—probably at a later date—the Day of Atonement. [3]) It has been suggested that this function of the tenth day is to be explained as reflecting the epact, the excess of the days of the tropic year over the 354 days of a period of twelve lunations. The Jews reckoned the epact as ten days, as we know from Gen. vii 11, viii 14, [4]) and from Jubilees vi 36-38 and Enoch lxxiv 15-16. [5]) This is an attractive explanation. But if it were correct we would expect to find the use of the eleventh, not the tenth, day as New Year's day; certainly we should have some formal celebration of the eleventh day.

The function of the tenth day may be explained differently. At a certain period the Hebrews, I suggest, regarded the first nine days of the spring and autumn months as days of uncertainty. If a particular event had not taken place before the tenth day, then it was necessary to intercalate a month. It was only on the tenth day of the spring month, not on the first day, that it was known whether it was permissible to begin preparations for Passover. It was only on the tenth day of the autumn month that it became certain whether the Jubilee year—with all its complex scheme of economic and social adjustment—could be regarded as having begun, or whether it must be postponed to the following month. [6])

The event whose occurrence before the tenth day indicated that it would not be necessary to intercalate a month is likely to have been the heliacal rising or setting of a fixed star—a phenomenon so widely observed in the Middle East—in the spring and autumn months. This is borne out by simple tables. In Table I, I have set out in parallel columns the cumulative length in days and hours of the stellar year

---

[1]) Jos. iv 19. We may note the religious significance of the tenth day of (probably) the spring month called by the Moslems ʿAshura.

[2]) Lev. xxv 8 ff. Cf. *Mish. Rosh haShanah* iii. 5: "The Jubilee year is like the New Year in the blowing of the (ram's horn) and the benedictions".

[3]) Lev. xxiii 27-32, Num. xxix 7 ff.; see further below p. 279.

[4]) The fact that Genesis gives the period of the Flood as one year and ten days shows that to the writer the year was a period of twelve lunar months and that the ten days are days of epact. In the Flood story of LXX the excess of ten days is omitted. Jubilees v 23-32 compromises between MT and LXX; see below p. 291 n. 7.

[5]) Snaith, *op. cit.*, 132 ff. A similar explanation is given for the Babylonian New Year festival lasting eleven days; Langdon, *op. cit.*, 107. On the year of 364 days among the Jews, see below p. 290.

[6]) So, for example, the manumission of slaves is complete only after the Day of Atonement; see below p. 279 n. 2.

Table I

Cumulative lengths in days and hours (to the nearest full hour) of the stellar year and lunar 12-month and 13-month periods

	Stellar year	*Lunar periods*	
		12-month	13-month
I	365.6	354.9	383.22
II	730.12	738.6	
III	1095.18	1092.15	
IV	1461	1447	1476.13
V	1826.6	1830.22	
VI	2191.11	2185.6	
VII	2556.17	2539.15	2569.4
VIII	2921.23	2923.13	
IX	3287.5	3277.22	3307.10
X	3652.11	3661.19	
XI	4017.17	4016.4	
XII	4382.23	4370.13	4400.1
XIII	4748.5	4754.10	
XIV	5113.11	5108.19	
XV	5478.17	5463.4	5492.17
XVI	5843.23	5847.1	
XVII	6209.5	6201.10	
XVIII	6574.10	6555.19	6585.8
XIX	6939.16	6939.17	
XX	7304.22	7294	7323.13
XXI	7670.4	7677.22	
XXII	8035.10	8032.7	
XXIII	8400.16	8386.16	8416.4
XXIV	8765.22	8770.13	
XXV	9131.4	9124.22	
XXVI	9496.10	9479.7	9508.19
XXVII	9861.16	9863.4	

(roughly equal to the tropic year) and of the period of twelve mean synodic months over the course of 27 years; where the deficiency of the lunar period is greater than nine days, I have assumed the intercalation of a thirteenth month. Table II gives details of the excess or deficiency of the twelve-month period in relation to the length of the stellar year. (The mean synodic month may safely be taken as the basis of our lunar calculations. There may, it is true, have been frequent irregularities in establishing the exact date of individual new moons among the Israelites, as among the Jews; [1]) but the total length in

[1]) On the variation in the length of months, see *Mish. ʿArakhin* ii. 2: "There

Table II

Excess or deficiency of the lunar 12 month period in relation to the stellar year

(The figures in brackets represent days and hours to the nearest full hour)

Excess	*Deficiency*	*Embolismic year*
	I (10.21)	I
II (7.18)		
	III (3.3)	
	IV (14.0)	IV
V (4.16)		
	VI (6.5)	
	VII (17.2)	VII
VIII (1.14)		
	IX (9.7)	IX
X (9.8)		
	XI (1.13)	
	XII (12.10)	XII
XIII (6.5)		
	XIV (4.16)	
	XV (15.13)	XV
XVI (3.2)		
	XVII (7.19)	
	XVIII (18.15)	XVIII
XIX (0.1)		
	XX (10.22)	XX
XXI (7.18)		
	XXII (3.3)	
	XXIII (14.0)	XXIII
XXIV (4.15)		
	XXV (6.6)	
	XXVI (17.3)	XXVI
XXVII (1.12)		

days of the twelve-month period is unlikely to have diverged to an appreciable degree from the figures given here, since regular observation of successive new crescents served as a constant check.) From these tables the function of the tenth day emerges clearly. The

are never less than four 'full' months in the year, nor do more eight months require to be taken into account". The obscure second clause appears to mean that there are never more than eight 'full' months; a 12-month period varies, therefore, between 352 and 356 days. Cf. further *BT ʿArakhin* 8b. The uncertain length of individual months is discussed in *Mish. ʿErubin* iii. 7, *Sanhedrin* v. 3, and especially *Rosh haShanah* i-iii. 1; see also, for example, *BT Shabbath* 87b, *Sukkah* 54b, *Rosh haShanah* 6b, 19b, 32a, *Sanhedrin* 11a.

stellar year is measured by observation of heliacal risings and settings. One stellar year began with a heliacal rising or setting at the new moon of either the spring or the autumn month. In subsequent years, if this heliacal rising or setting occurred before the end of the period of twelve lunations or during the first nine days of the following lunation, there was no need to intercalate a month. Whenever this was not so, an extra month was inserted. In the course of eight years intercalation would take place in the 1st, 4th and 7th years. [1]) A nineteen-year cycle is, however, more accurate and more regular over a continuous period of time; in the course of nineteen years, intercalation would take place in the 1st, 4th, 7th, 9th, 12th, 15th and 18th years. This, it should be noted, tallies exactly with the Metonic system [2]) and other systems of intercalation—including that in regular use in Babylonia in the 4th century B.C. [3])

Observation of the fixed stars implies continuous observation of the heliacal risings and settings of a whole series of fixed stars throughout the year. But this theory of the tenth day postulates that particular stars were selected by the Hebrews for special attention in the spring and autumn. [4]) In Egypt the rising of Sirius was of special moment because it frequently occurs at the commencement of the annual inundation of the Nile. Which were the stars chosen by the Hebrews because their movements were especially noticeable at the new moons of spring and autumn? We cannot tell. Two constellations whose brightness was recognized by the Hebrews before the Exile and which

---

[1]) On the 8-year cycle in Greece, see NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I. 611 ff.; it is said to have been introduced in the 6th century B.C. The Jews of the 2nd-1st century B.C. were aware of an 8-year cycle; cf. Enoch lxxiv 13-16: "In three years there are 1092 days, and in five years 1820 days, so that in eight years there are 2912 days; ... all the days (the moon) falls behind in eight years are eighty (days)". In Julius Africanus (2nd-3rd century A.D.) xviii we read: "The Greeks (in Syria?) and the Jews insert three intercalary months every eight years, for eight times 11¼ days make three months". See further Abraham b. Ḥiyya (Savasorda), *Sepher haʿIbbur*, II. 4 (ed. H. FILIPOWSKI, 40), and BORNSTEIN, *Maḥloqet Rav Saadya Gaon uwen Meir*, 108 ff., 118.

[2]) Introduced in 432 B.C.

[3]) KUGLER, *op. cit.*, I. 212; PARKER and DUBBERSTEIN, *op. cit.*, 35 ff. (and even before the 4th century, but with irregularity, p. 1 and the tables). Variations in the scheme of intercalation—the present Jewish method intercalates in the 3rd, 6th, 8th, 11th, 14th, 17th and 19th years—arise from the choice of the opening embolismic year.

[4]) We may note the striking and unusual phrase *lēl shimmurim*, probably "night of observation", used in Ex. xii 42 of the Passover night. This may be compared with Akkadian *araḫ tammarti*, "month of observation (of the heliacal rising)", month of Nisan; LANGDON, *op. cit.*, 32.

can be identified with certainty were the Pleiades and Orion. [1]) Amos in the 8th century exclaims:

(Seek him) that maketh the Pleiades and Orion, and turneth the shadow of death into morning ... [2])

The Pleiades were observed by astronomers in Babylonia and elsewhere. [3]) They rise in Taurus, which corresponded with the period of Nisan from 3000 B.C. until about 1000 B.C.; then, through the precession of the equinoxes, they corresponded with Iyyar. [4]) Perhaps it was by their heliacal rising that the calendar of the Hebrews was adjusted in the spring at an early epoch.

III

The hypothesis which I have advanced postulates the use of the tenth day as, so to speak, the index in a system of intercalation based upon observation of the fixed stars, a system that normally procured seven embolismic years in every period of nineteen years. This is a combination of empiricism and computation. But it can have been only a second or intermediate stage in the evolution of calendar reckoning; the first stage must have been wholly empirical and based upon observation without any attempt at prognostication. And in the course of time the second stage was itself abandoned in favour

---

[1]) See G. V. Schiaparelli, *Astronomy in the Old Testament*, for a discussion of these and other stars mentioned in the Bible, and G. R. Driver, "Two astronomical passages in the Old Testament", *Journal of Theological Studies*, New Series, IV, 1953, 1 ff., and VII, 1956, 1 ff.

[2]) Amos v 8. These constellations are mentioned also in Job ix 9, xxxviii 31.

[3]) For Babylonia, see Langdon, *loc. cit.* On the Pleiades in Greece, cf. Hesiod, *Works and Days*, lines 383-84: "When the Pleiades, born of Atlas, rise, begin thy harvest, but thy ploughing when they set". The importance of the Pleiades in various latitudes is analysed by J. Frazer, "Pleiades in Primitive Calendars", *Spirits of the Corn and Wild*, I. 307 ff., and Nilsson, *Primitive Time-Reckoning*, 93, 129 ff., 247 ff. For observation of the Pleiades among Jews of the 1st-2nd century A.D., see *Seder ʿOlam Rabba*, ch. iv: "Iyyar, the (month) after Nisan in which the world was created and in which *kīmah* sets ... Marḥeshvan, the (month) after Tishri in which the world was created and(in which *kīmah* rises". and *BT Rosh haShanah* 11b. Both texts are in disorder, but the references to the heliacal rising and setting of the Pleiades are clear. *BT Bᵉrakhoth* 58b gives a dictum of Mar Samuel of Nehardea: "Were it not for the heat of Orion, the world could not endure the cold of the Pleiades; and were it not for the cold of the Pleiades, the world could not endure the heat of Orion". An allusion to the setting of the Pleiades is found in Josephus, *op. cit.*, XIII, viii. 2. H. Grimme, *Israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult*, should be used with considerable caution.

[4]) See the quotations from *Seder ʿOlam Rabba* in the previous note.

of a system based upon computation alone. This final phase was reached when the length of both the mean synodic month and the tropic year could be estimated with some precision and certainty, and when there was no longer need to rely upon, and await, observation of the fixed stars or other astronomical phenomena. It was then possible to forecast in advance whether or not a year would have an intercalary month; and intercalation took place at the end, not at the beginning, of the year. To illustrate this development we may compare the method of intercalation which, I have assumed, was used by Jeroboam and (according to the Chronicler) by Hezekiah with that of the Jews in post-Biblical times. Jeroboam postponed the month of the autumn festival, [1]) while Hezekiah deferred Passover from the first to the second month.[2]) The later Jews, on the other hand, never intercalated Nisan, the month of the spring festival; intercalation was in the previous month, Adar. In one respect, however, we may find a significant similarity between the early practice of the Hebrews and the later practice of the Jews. In early times the ritual of the spring or autumn month was, my theory maintains, postponed to the following month, and such, we have seen, was the action of Jeroboam and Hezekiah. In the same way the Jews considered the first Adar as intercalary; the immediately following month (w^{e}Adar) was regarded as the true Adar and in it were performed the religious ceremonies peculiar to that month. [3])

I have argued that the first nine days of both the spring and autumn months were days of "uncertainty" among the Hebrews. Either the spring or the autumn equinox could be a regulating point in the calendar. But only one could perform this function at any one time—a calendric year cannot have more than one New Year's day. The choice varied in the two Kingdoms of Judah and Israel and at different epochs. [4]) Both the equinoxes, however, were of significance. While, then, the one equinoctial festival opened the calendric year, the other was retained in attenuated form. This dichotomy of the year —with a "secondary" New Year's day at a six months interval (in a non-embolismic year) from the calendric New Year's day—is not unfamiliar in the Middle East. It is found in an archaic Iranian calendar,

---

[1]) Above p. 257 f.
[2]) Above p. 257.
[3]) *Mish. M^{e}gillah* i. 4. See further below p. 297 f.
[4]) Above p. 258.

on the fringe of the Semitic world; [1]) and there appear to be traces of it in Babylonia, although this is largely conjectural. [2]) It may be attributed to a desire to avoid the gravitation of the ominous New Year's festival to a single date; and the conception of a second or shadow New Year may be rooted in psychological and sociological ideas that are, and may always remain, obscure. But doubtless there were also more practical considerations. As long as there was not complete confidence in the method of luni-solar reckoning, it was advisable to retain, as it were, a double check on the calendar, in the spring and in the autumn. Intercalation at the second equinox might be dictated, too, by political or economic circumstances, or by the desire to avoid an unlucky combination of astrological phenomena. And in sophisticated communities it might be regarded as necessary sometimes to intercalate also at the second equinox in order to guarantee a more exact coordination of the lunar calendar with the seasonal year. Certainly as late as the 4th century B.C. the official astronomers of Babylonia regularly intercalated six times in the spring and once in the autumn in every nineteen-year cycle. [3])

The dichotomy of the Hebrew year is evident from the Bible. The spring is the "return of the year", [4]) the autumn is the "going-forth of the year" [5]) or the "circuit of the year". [6]) The spring and autumn festivals contain features in common—their length, the theme of the Exodus in the spring and the exodus from house to tabernacle in the autumn, to mention only two—that are too striking to be mere coincidence. The changes that occurred in the date of the opening of the regnal year in the kingdoms of Israel and Judah were from one equinoctial season to the other, not to any other point in the year. [7]) But in the course of time the act of intercalation took place only in the spring—or, to be more precise, before the month of Passover, the spring festival which precedes the grain harvest. This seems to have marked the beginning of the fiscal and economic, as well as the calendric, year. [8]) A year, declared the Rabbis, must not be declared

---

[1]) Lewy, *op. cit.*, 9 ff.
[2]) C. J. Gadd, "Babylonian Myth and Ritual", in *Myth and Ritual*, ed. Hooke, 46.
[3]) Neugebauer, *Astronomical Cuneiform Texts*, I. 33.
[4]) 2 Sam. xi 1, 1 Kings xx 22; cf. 2 Chr. xxxvi 10.
[5]) Ex. xxiii 16.
[6]) Ex. xxxiv 22.
[7]) Thiele, *op. cit.*, passim.
[8]) The removal of the tithes and the recital of the confession (Dt. xiv 28, xxvi 12 ff.) took place on the eve of Passover in the fourth and seventh years of every

embolismic before Tishri; [1]) and the ruling made certain that the intercalary month would be inserted before Nisan, not before Tishri. Passover had become the pivot of the calendar. [2])

Nevertheless, the autumn month retained its significance. It was the occasion, certainly in the post-Exilic period, of the religious New Year. And in the Mishnah Tishri and Nisan still have certain prerogatives in common.

Because of six New Moons do messengers go forth (to proclaim the time of their appearing ... but only) because of two New Moons may the Sabbath be profaned—(the New Moon) of Nisan and (the New Moon) of Tishri—for on them messengers used to go forth to Syria, and on them the set feasts were determined ... [3])

We are told that on the New Moons of Tishri and Nisan the messengers would not leave Jerusalem for the Diaspora before the formal "sanctification" of the new moon; on other New Moons they were under no obligation to await the "sanctification". [4]) By Rabbis of the 1st-2nd century A.D., moreover, it was maintained that the act of Creation had taken place either in Tishri or Nisan, [5]) and the act of Creation is an integral and intimate part of New Year ritual in the ancient Middle East. [6]) It is probably of significance, also, that the modern Samaritans are said to make their calendar reckonings every six months. [7])

Another development in the Hebrew calendar can be assigned to the post-Exilic period. It became customary to open the year not

---

Sabbatical cycle; *Mish. Ma^{ca}ser Sheni* v. 6. On the economic significance of the first day of Nisan, see below p. 278 n. 3.

[1]) Below p. 296.

[2]) Ex. xii 2, 18, Lev. xxiii 5f., Num. xxviii 16 f.; cf. Ezra vi 19.

[3]) *Mish. Rosh haShanah* i. 3-4; cf. *BT Rosh haShanah* 19b.

[4]) *BT Rosh haShanah* 21b: "For all (the other months the messengers) went forth while it was still night, but for Nisan and Tishri not until they had heard the Court proclaim 'Sanctified' ". The proclamation took place only by day-light, that is, normally on the morrow of the phasis; *BT Rosh haShanah* 24a, *Sanhedrin* 11b. It was, moreover, possible for witnesses to be intimidated into reporting a new moon which had not in fact appeared in its due time—but, according to Rabbis, only at the beginning of Nisan and Tishri; *BT Rosh haShanah* 20a, cf. *JT Rosh haShanah* iii. 1 (fol. 58c).

[5]) *BT Rosh haShanah* 10b, 12a, 27a; *JT Rosh haShanah* i. 1 (fol. 56b).

[6]) See, for example, Parker, *Calendars of Ancient Egypt*, 47; Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion*, 59.

[7]) A. I. Silvestre de Sacy, "Correspondance des Samaritains de Naplouse", *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du Roi*, XII, 1831, 35. See further A. A. Aqavia, *Melilah*, III-IV, 1950, 311 ff.

at the full moon, but on the day of the appearance of the new crescent,[1]) a system that was obviously of greater convenience in estimating exact duration in years, months and days. The Hebrews had observed the new crescent from very early times; but this use of the first day of the month as New Year's day is late, for it could be effective only when intercalation was regularly prognosticated in advance—when, that is, the intercalary month was inserted in Adar, not in Nisan. [2]) The change in the date of New Year's day had little effect on the ceremonial of the spring month. The first day of that month had, it is true, an economic significance that is attested in the Talmud. [3]) But it acquired no greater religious importance than that of an ordinary New Moon; [4]) perhaps the prominence of Passover at the full moon was too powerful. In the autumn month, however, the first day now became the sole religious New Year, Rosh haShanah, a festival which scholars have recognized on other grounds as post-Exilic; [5]) and the festival of Sukkoth at the full moon retained few of the distinctive features of a New Year celebration. [6])

It must have been at the same time that the function of the tenth day of both the spring and the autumn months underwent considerable

---

[1]) See Gray, *op. cit.*, 285. Cf. *BT Rosh haShanah* 4a: "(How can the New Year) for festivals be on 1st Nisan? It is (surely) on 15th Nisan? R. Ḥisda said, (This means) that the festival which occurs in it is the New Year for festivals." Some Jewish sectarians may have opposed the change, but the evidence is both late and scanty; see Al-Biruni, *Al Athar albaqiyyah* ... (*Chronology of Ancient Nations*, tr. C. E. Sachau, 38), and S. Poznanski, *REJ*, XLIV, 1902, 171 f.

[2]) Above p. 275.

[3]) *BT Rosh haShanah* 7a: "Our Rabbis taught, On 1st Nisan is the New Year ... for the offering of *sh^eqalim* (cf. *JT Sh^eqalim* i. 1 (fol. 45d)); some say also for the renting of houses (cf. *JT Rosh haShanah* i. 1 (fol. 56d)). ... R. Judah said in the name of Samuel, It is proper to bring the congregational sacrifices that are offered on 1st Nisan from the new contribution. If however, they are brought from the old, the duty has been performed, but the proper course has not been followed."

[4]) On its place in the scheme of Ezekiel, see below p. 282. It is noted in *M^egillath Ta^ca^anith* as a day "on which there is to be no mourning". 1st Nisan was the day on which the Tenth of Meeting was set up in the Wilderness, Ex. xl 2; but this was a single occurrence, not a recurrent event.

[5]) So for example, A. Lods, *Prophets and the Rise of Judaism*, 316; Gray, *op. cit.*, 300.

[6]) *Mish. Rosh haShanah* i. 3-4 seems to show that greater care was taken, even after the destruction of the Temple, to fix the date of Sukkoth (and the Day of Atonement) than that of Rosh haShanah; for the sake of the former the messengers might travel on the appearance of the new moon, even on the Sabbath. A relic of the role of the autumn full moon as the time of the New Year festival at an early epoch may have survived in the annual cycle of Torah-reading in the synagogue; the cycle opens after Sukkoth, not after Rosh haShanah.

modification. The tenth day of the spring month, which the Bible prescribes as the day on which the Passover victim was chosen, decreased in importance. We are told in the Mishnah that this precept was regarded as no longer valid—it had been, in the language of the Mishnah, ordained only for the "Passover of Egypt" and not for the "Passover of generations (that followed after)". [1])

The tenth day of the autumn month also lost its function as the opening day of the Jubilee year. In Mishnaic times the Jubilee year opened on the first, not on the tenth, day of the month [2])—only, it is true, in theory, for after the Exile the Jubilee was no longer observed in practice. [3]) The tenth day of the autumn month had already acquired an altogether different role. The religious New Year ceremonies among the Hebrews now began, as we have seen, on 1st Tishri, not at the full moon of Tishri; and they culminated in the Day of Atonement on the tenth day. [4]) The blowing of the trumpet that proclaimed the arrival of the new year marked the commencement of a ceremonial period that ended nine days later with the trumpet blast at the close of the Day of Atonement. [5]) Here, then, the tenth day was not an

[1]) *Mish. Pesaḥim* ix. 5; cf. *BT Pesaḥim* 96a. The modern Samaritans still select their Passover victim on the tenth day; J. Jeremias, *Passahfeier der Samaritaner* (Beihefte zur *ZATW*, No. 59), 75. But this may be attributed to an overscrupulous regard for minutiae of religious law prescribed in the Bible without taking into account their modification in the course of social development; and the Samaritans were not unaffected by a spirit of contrariness vis-à-vis orthodox Jewish usages.

[2]) *Mish. Rosh haShanah* i. 1. The difficulty was seen by the Rabbis; cf. *BT Rosh haShanah* 8b: "(Is the New Year for) Jubilees on the 1st Tishri? Surely (the New Year for) Jubilees is on 10th Tishri? ... What authority is followed here? R. Ishmael b. R. Yoḥanan b. Baroqa. ... 'Ye shall sanctify the fiftieth year". This teaches that it is sanctified from its inception." There follows the significant passage: "On this ground R. Ishmael b. R. Yoḥanan b. Baroqa laid down that from Rosh haShanah to the Day of Atonement slaves were neither dismissed to their homes nor subjected to their masters, but ate and drank and made merry, wearing garlands on their heads. When the Day of Atonement came, the Court sounded the ram's horn; slaves were dismissed to their homes." Cf. *JT Rosh haShanah* i. 2 (fol. 56d): "(The Jubilee year opens on 1st Tishri, not on 10th Tishri) so that all the months of the year should be equal without being divided between two years (as would happen if the first ten days of Tishri belonged to the previous year)". The modern Samaritans appear also to begin the Jubilee year on the first day of the seventh month; de Sacy, *op. cit.*, 178.

[3]) See *JT Shebhi'ith* x. 3 (fol. 39c); cf. art. "Sabbatical Year and Jubilee", *JE*.

[4]) Lev. xxiii 26 ff., Num. xxix 7-10. Cf. Lods, *op. cit.*, 313, and Gray, *op. cit.*, 308 ff., who points out, in a discussion of the age of the Day of Atonement, that it is not mentioned by Ezekiel.

[5]) This is a Jubilee, not a Day of Atonement, ritual; cf. Lev. xxv 9 with xxiii 27 ff. 10th Tishri shared with 15th Ab a practice described in *Mish. Ta'anith* iv. 8: "R. Simeon b. Gamaliel said, There were no happier days for Israel than 15th

index to calendar adjustment—as, according to my hypothesis, it had been in an earlier age. And yet we may detect in one important motif of the Jewish Day of Atonement a relic of this former function of the tenth day. At Nᵉᶜilah, the closing service of the day, the book of fate for the coming year is sealed. [1]) This rite has been regarded as a direct borrowing from the New Year ceremonial of Babylonia. The dates, however, are significant. It is uncertain on which day of Nisan the fates were decreed in Babylonia, but it is probable that it was on the eighth day; [2]) among the Jews the decisive moment occurs on the tenth day of Tishri. We may, then, see in the Jewish ritual a reminiscence of the time when, as I have suggested, the tenth day marked the passing of the nine days of "uncertainty" that ushered in the autumn month.

We may attempt to assign stages of development common to these various processes in the evolution of the Hebrew calendar. There were—to summarize the argument of the preceding pages—three principal phases. The earliest was wholly empirical. The heliacal rising or setting of a fixed star near the equinox was observed; if it took place before the full moon that day was regarded as the beginning of a new year. In the second phase also the sky was watched for the heliacal rising or setting. If it had occurred before the new moon or if it occurred during the next nine days, the following full moon was declared, by a combination of empiricism and computation, to be the beginning of a new year. If it had not occurred before the tenth day, it was necessary to insert an extra month; that month was the thirteenth of the old year, not the first of the new year. It was probably during this phase that adjustment of the calendar came to take place

---

Ab and the Day of Atonement, for on them the daughters of Jerusalem used to go forth in white raiment; and this was borrowed, that none should be abashed which had it not. ... And the daughters of Jerusalem went forth to dance in the vineyards. And what did they say? 'Young man, lift up thine eyes, and see what thou wouldst choose for thyself; set not thine eyes on beauty, but set thine eyes on family...' " Some have seen in this the survival of an ancient fertitily rite. It took place, however, in the vineyards and the association of the vintage season with some degree of licence is already shown in Jud. ix 27, xxi 19 ff.

[1]) Cf. *BT Rosh haShanah* 16b: "R. Qruspedai said in the name of R. Yoḥanan, Three books are opened (in heaven) on Rosh haShanah. ... The thoroughly righteous are inscribed forthwith and sealed for life, the thoroughly wicked ... for death. (But the fate of) the intermediate is held in suspense from Rosh haShanah to the Day of Atonement; if they deserve well they are (then) written for life, if they do not deserve well they are (then) written for death." Cf. *JT Rosh haShanah* i. 3 (fol. 57a).

[2]) Hooke, *Babylonian and Assyrian Religion*, 110 f.

only in the spring. In the third phase the calendar was fixed solely by computation of mean synodic month and tropic year, and no longer by observation. Intercalation was prognosticated in advance, not in the month of Passover but in the previous month; and the calendar year opened on the first day of the Passover month. The first day of the autumn month was the New Year's day of the religious year. The function of the tenth day as index to the need for intercalation had lost all practical importance.

Is it possible to determine the dates at which these developments took place? We have little material on which to base any definite decision. Regular intercalation, which would normally procure seven embolismic years in the cycle of nineteen years, is likely, I have maintained, to have been employed in the early days of the kingdoms of Israel and Judah. [1]) A later *terminus* is provided by the direct contact of the Hebrews with the civilization of Mesopotamia during their exile there. There may already have been influence of Babylonia in the system of calendar adjustment among the Hebrews. It may be no accident that the hypothesis of the tenth day as an index to intercalation allows a range of oscillation in the date of the New Year of 27 days under normal conditions. This is precisely the range of normal oscillation in the Babylonian calendar. [2]) During the Exile the Hebrews must have learnt much from the Babylonians. We know that they borrowed the names of the months which were current in Mesopotamia; and it is reasonable to suppose that there also they acquired skill in computing the calendar. It is to the period after the Exile that we may assign the shift of the intercalary month from Nisan to Adar.

In one detail proponents of the Documentary Theory may find there assistance in dating the stages in the evolution of the Hebrew calendar. The festivals of Passover and Tabernacles at the full moon of the spring and autumn months respectively are prescribed in the brief and early documents J and E. [3]) On the other hand, the celebration of Rosh haShanah on the first day of the autumn month, which I have assigned to the third phase, appears—like the celebration of the Day of Atonement on the tenth day—only in documents that are

---

[1]) Above p. 257.

[2]) Sidney SMITH, art. "Calendar (Babylonian and Assyrian)", *EB*. Disturbed political conditions could, however, cause a greater range of oscillation; cf. PARKER and DUBBERSTEIN, *Babylonian Chronology*..., 3, 27, and above p. 259.

[3]) Ex. xxiii 14 ff., xxxiv 18 ff.

considered relatively late. [1]) We must, however, beware of looking to the Documentary Theory for further help. The formal ordinance of Ex. xii 2 prescribing the opening of the calendar year in the spring to the exclusion of the autumn, which, I have held, belongs to the second phase, is found in a document generally ascribed to a late editor. So, too, are all the ordinances laying down the observances of the tenth day which I believe to belong to an early period of the same phase. [2]) A late document of the Bible undoubtedly incorporates much material that is considerably older than the date of its redaction.[3])

It may be suggested that the regulations of Ezek. xl-xlviii provide some guidance to the date of the phases of Hebrew calendar making. Ezek. xlv 18-20 prescribes (we may accept, with most scholars, the reading of LXX in v. 20): [4])

> ... In the first (month), on the first (day) of the month, thou shalt take a young bullock without blemish; and thou shalt cleanse the sanctuary. And the priest shall take of the blood of the sin offering. ... And so shalt thou do in the seventh month, on the first (day) of the month [5])..: so shall ye make atonement for the house.

Here the legislator postulates the special observance of the first day of both the first and seventh months; there are, then, no days of "uncertainty" at the beginning of these months. [6]) Another verse, Ezek. xlvi 17 perhaps confirms this view:

> But if (the prince) give of his inheritance a gift to one of his servants, it shall be his to the year of liberty; then it shall return to the prince...

The "year of liberty" is probably to be identified (with Rashi and Qimḥi) with the Jubilee year. But while this passage in Ezekiel echoes, both in content and language, the regulations on the Jubilee year in Lev. xxv 8 ff., no date is given in the former, and it contains no mention of the tenth day on which the Jubilee year commenced.

---

[1]) Lev. xxiii 23 ff., Num. xxix 1 ff.

[2]) Ex. xii 3; Lev. xxv 8 ff.; Lev. xxiii 27 ff., Num. xxix 7 ff.

[3]) So, for example, the description of the Passover celebration in Ex. xii contains much that is undoubtedly primitive.

[4]) Cf. G. A. Cooke, *Book of Ezekiel* (in *International Critical Commentary*), on this verse.

[5]) The reading of MT is, And so shalt thou do in the seventh (day) of the month.

[6]) No deduction may safely be drawn from Ezek. xl 1, "In the five and twentieth year of our captivity, in the beginning of the year (*Rosh haShanah*) in the tenth (day) of the month..." This may refer to the Babylonian *zagmuk* = *reš šatti*, at the beginning of Nisan but especially on the tenth day; Kugler, *Von Moses bis Paulus*, 194, Bornstein, "Taarikhe Yisrael", *Hatequphah*, VIII, 1920, 285, and Thiele, *op. cit.*, 162.

Did the Jubilee year begin already on the first day of the month, as was the later practice? [1]) Was the tenth day no longer an index to intercalation, and does Ezekiel take for granted calendar reckoning by computation only? There is force in these arguments. The prophet resided in Babylonia, and by the 6th-5th century B.C. (the date to which the prophecies are traditionally ascribed) [2]) prognostication of the calendar in Babylonia had reached a high degree of perfection. [3]) Independent confirmation may be found in the Elephantine papyrus dealing with the observance of the Maṣṣoth festival and dated 419 B.C., for there we find no allusion to the tenth day of the spring month. [4]) There appear, then, to be grounds for suggesting that the second phase of the Hebrew calendar gave way to the final phase, that of computation alone, in the 6th-5th century B.C.

These arguments, however, cannot be accepted. The religious scheme of Ezekiel is at variance in important details with Temple usages both before the Exile and later in Mishnaic times; [5]) it was an ideal programme which may never have been put into practice. The Elephantine papyri may well reflect the calendric system of Persian

---

[1]) Above p. 279. Cooke, *op. cit.*, on this verse, suggests, on the contrary, that the laws of the Jubilee year had not yet been fully formulated by the time of Ezekiel, and that "they were taking shape at the time when the present regulation found its way into Ezekiel's book". This is not supported by Jewish tradition, which maintains that the Jubilee year was not observed after the Exile; see above p. 279.

[2]) For other views on the dating of Ezekiel, see O. Eissfeldt, "Prophetic Literature", in *Old Testament and Modern Study*, ed. H. H. Rowley, 153 ff.

[3]) Neugebauer, "History of Ancient Astronomy: Problems and Methods", *JNES*, IV, 1945, 9.

[4]) A. Vincent, *Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, ch. V, and more recently, E. G. Kraeling, *Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 92 ff. It is commonly agreed that the Elephantine papyri show considerable skill in astronomical calculation; see below p. 289. In "Sur la fête de la Pâque dans les documents araméens d'Éléphantine", *REJ*, VII (New Series), 1946-47, 46 ff., A. Dupont-Sommer discusses the text of an ostracon from Elephantine and now at Oxford. He proposes the reading: "Send to me (to tell me) when you will make passover". The uncertainty which underlies such a message cannot, however, arise, as Dupont Sommer holds, from doubt as to the date of Passover. There is no reason to question—and every reason to maintain—the view that it was celebrated on the night of the spring full moon from very ancient times—certainly before the period of this ostracon. We may assume instead that the writer was inquiring when the preparations for Passover would begin; or was he uncertain whether the Jews were inserting an intercalary month in that year?

[5]) Indeed, the book of Ezekiel narrowly escaped being declared 'apocryphal' by Jewish scholars shortly before the destruction of the Temple; *BT Shabbath* 13b, *Mᵉnaḥoth* 45a.

Babylonia rather than that of the Jews of Palestine. [1]) Moreover, Neh. i 1, ii 1 appears to postulate the opening of the Hebrew year in the autumn as late as the fifth century B.C. rather than the spring opening of Ex. xii 2 and of the Mishnaic period. [2]) We can say no more than that what I have called the second phase in the evolution of the Hebrew calendar—the use of the tenth day as an index point—is unlikely to have come to an end before the return of the Jews from exile in Babylonia.

IV

The third and final phase of Hebrew calendar reckoning— in which the method of intercalation was based no longer on astronomical observation but on computation—was probably in use among the Jews in the 2nd century B.C. They had certainly acquired proficiency in its use before the destruction of the Temple in A.D. 70.

Students of Rabbinic literature may object that these dates are too high. It is commonly held that, even for some centuries after the final redaction of the Talmud, the Jewish calendar was based partly on computation but still partly on the observation of natural phenomena, and that intercalation was irregular. [3]) This view is indeed derived from the Talmud, but it is founded, I believe, upon an uncritical acceptance of the numerous and varied statements that are found there. There are, in fact, two opposing tendencies in the Talmud. On the one hand, it is certain that the Jews of Palestine did employ calculation in their calendar reckonings, and Bornstein has assembled a great number of references to calendar computation in the Talmud. [4]) This is to be expected; the Jews were surrounded by peoples who had used this method for centuries. At one time, as we have seen, calendar reckoning among the Hebrews, as in other nations, was a preserve of the priests. [5]) Even at a later age, there was still a marked reluctance to engage in an occupation that had once been restricted to a privileged community. It is, therefore, an indication of the extent to which computation of the calendar was accepted in Palestine that the Rabbis

---

[1]) See Parker, "Some considerations on the nature of the fifth-century Jewish calendar at Elephantine", *JNES*, XIV/4, 1955, 272 ff.

[2]) It may, however, reflect the practice at Susa at that time.

[3]) See, for example, the articles on the Jewish calendar in *EB*, *ERE* and *JE*.

[4]) Bornstein, *Maḥloqet Rav Saadya Gaon uven Meir*, 16.

[5]) Above p. 259.

insist that whoever had the ability to compute the calendar should not withold his services. [1]) "Everyone knowns that intercalation depends on computation." [2]) On the other hand, attachment to the popular criteria of calendar reckoning continued. References to actual observation of the state of the grain crops are, it is true, rare. [3]) But as late as the 4th century Rabbis were still urging the public to examine the sky for the crescent moon which marks the opening of a new lunation. [4])

The two opposing trends must be analysed separately. They appear, indeed, at different levels of the population. An official body was responsible for fixing the calendar among the Jews both in the Mishnaic period and later, [5]) and by them, it is clear, the calendar was fixed by computation. It was the general public who watched for the new crescent at the beginning of each lunation. And the attitude of the calendar authorities towards this interference of the people in the sphere of the calendar shows that from, at any rate, the 2nd century A.D., it can have had little or no direct influence on their calculations. [6]) Here, then, we shall examine in the first place the methods employed by those who computed the calendar; and subsequently I shall offer an explanation for the continuance of observation of the new moon and of other phenomena by the ordinary people.

The Talmud declares that climatic conditions cannot be in themselves a ground for calendar adjustment:

A year may not be made embolismic because of (heavy) snows or cold weather. [7])

---

[1]) *BT Sḥabbath* 75a: "R. Zuṭra b. Ṭobiah said in the name of Rab, ... He who is able to compute the *t^e^quphoth* and planetary (courses), but does not—with him one may not converse'. ... R. Simeon b. Pazzi said in the name of R. Joshua b. Levi on the authority of Bar Qappara, 'He who knows how to compute the *t^e^quphoth* and planetary (courses), but does not compute (them)—of him Scripture says, But they regard not the work of the Lord, neither do they consider the operation of his hands [Is. v 12]'." So also R. Samuel b. Naḥmani in the name of R. Yoḥanan deduces from Dt. iv 6 that it is a duty to compute the *t^e^quphoth* and planetary courses.

[2]) *BT Rosh haShanah* 7a.

[3]) See above p. 265.

[4]) Below p. 304.

[5]) Above p. 260; see also *JT Rosh haShanah* ii. 6 (fol. 58b), *Sanhedrin* i. 2 (fol. 18c), *BT K^e^thuboth* 112a and parallel passages.

[6]) Below p. 288.

[7]) *BT Sanhedrin* 11a; *Tos. Sanhedrin* ii. 12. *JT Sanhedrin* i. 2 (fol. 18d) has: "Intercalation may not take place because of cold weather or (unseasonable) rains". The passage in *BT* (quoted in the text) continues: ".. or for the sake of Jewish exiles (performing the Passover pilgrimage) who have not yet set out"; the passage in

But unseasonable wintry weather may cause popular inconvenience:

Our Rabbis taught: A year may not be made embolismic except when it is necessary for the roads (for the Passover pilgrims) or for the (repair of) bridges or for the (drying of the) ovens (required for the roasting) of the Passover sacrifices, or for the sake of Jewish exiles (on pilgrimage) who have set out from their home and have not yet reached (Jerusalem for the festival). [1])

Here we are given certain factors which must be taken into consideration. But they are not positive criteria for calendar adjustment. The weather cannot be forecast in advance with any certainly, nor can its effects be gauged with the precision required for the regulation of intercalation. And the welfare of the Passover pilgrims was no more than a theoretical argument. Intercalation among the Jews—certainly at the period of the Mishnah—was, as we shall see, decreed before the end of Adar; [2]) but it was only on 1st Nisan that travellers to Jerusalem could be formally regarded as Passover pilgrims. [3]) The passage cited above means no more than that Passover usually occurs at a point in the tropic year in which weather conditions favour the performance of the pilgrimage; when these conditions would have been unfavourable, intercalation will have taken place. As Rabbi Papa said, "... The (seasons of the) year fall in with the month that has appropriate weather." [4]) The connection between intercalation and the Passover pilgrimage is a popular interpretation of the motive for intercalation, not an explanation of the methods used.

The Talmud continues:

A year may not be made embolismic on the ground that the kids or lambs (for the Passover sacrifice) or the doves (to be offered in the Temple) [5]) have not grown, but we consider (each of) them an auxiliary reason for (intercalation of a month in) the year. [6])

JT continues: ".. and if intercalation has been decreed (for this reason) it is invalid".

[1]) *BT Sanhedrin* 11a.

[2]) Below p. 297.

[3]) *JT Sh^ebhi^ith* x. 2 (fol. 39c), *Rosh haShanah* iii. 1 (fol. 58c), *N^edarim* vi. 13 (fol. 40a), *Sanhedrin* i. 2 (fol. 18d).

[4]) *BT Sanhedrin* 18b.

[5]) By women after childbirth, Lev. xii 8; the offering was usually postponed until Passover.

[6]) *BT Sanhedrin* 11a; cf. *Tos. Sanhedrin* ii. 4, and *JT Sanhedrin* i. 2 (fol. 18d). The Talmud cites as evidence the letter of Rabban Simeon b. Gamaliel to the Jewish communities: "We inform you that the doves are (still) tender and the lambs are (still) young and the time of the green ears of corn has not (yet) arrived. It has seemed advisable to me to add thirty days to this year." There follows a

What, then, was the main reason? We read further:

A year may be made embolismic on three grounds—on account of the (state of the) green ears of corn or (that of) fruit (growing on the) trees or the (lateness of the) *t^e^quphah*. [1]) Any two of these reasons may justify an embolismic year, but one of them (alone) does not justify an embolismic year. Everyone is glad when the (state of the) green ears of corn is one of them. Rabban Simeon ben Gamaliel says, On account of the (lateness of the) *t^e^quphah*. [2])

The reasons given here are of very different quality. Observation of the grain crops is also, as I have endeavoured to show, no more than a popular interpretation of the motive for the adjustment of the lunar calendar to the tropic year at the time of the spring equinox.[3]) The state of the fruit harvest, referred to in this passage, is exactly parallel; fruit was offered at Pentecost, as the 'Omer, or sheaf of corn, was offered each day between Passover and Pentecost. That "everyone was glad" when the grain rather than the fruit harvest was a criterion is self-evident, for on the former depended the economic prosperity of the nation during the ensuing year.

The mention in this passage of the *t^e^quphah*—the solstice or equinox, or the period between solstice and equinox and between equinox and solstice—is, however, a very different matter. Its significance is heightened by its being attributed to Rabban Simeon ben Gamaliel; he spoke not only with the authority of his own learning, but also as the Nasi', acquainted with the well-guarded traditions of that office. [4]) The incidence of solstice and equinox was, in fact, the primary element by which intercalation was governed among the Jews at this time—and earlier.[5])

---

letter in the same tenor from R. Gamaliel (I; see above p. 265 n. 2) to the Jewish communities in Babylonia, Media and elsewhere; cf. *JT Ma^ca^ser Sheni* v. 6 (fol. 56c) and parallel passages.

[1]) That is, of Nisan, the period from the spring equinox to the summer solstice.

[2]) *BT Sanhedrin* 11b; *Tos. Sanhedrin* ii. 2; *JT Sanhedrin* i. 2 (fol. 18d), which reads, "... R. Simeon b. Gamaliel says, even on account of the (lateness of the) *t^e^quphah*". *BT Sanhedrin* continues, "The Schoolmen inquired, Did (R. Simeon) mean to say that they were glad because the (lateness of the) *t^e^quphah* (was one of the two reasons) or that the *t^e^quphah* (alone was adequate reason) for declaring the year embolismic? The question remains undecided."

[3]) See above p. 265 f. [4]) Above p. 259.

[5]) For a similar citation of primary and secondary motives for intercalation side by side, cf. *BT Sanhedrin* 18b and parallel passages: "Three cowherds were standing (conversing and) were overheard by some Rabbis. One (of the cowherds) said, 'If the early and late sowing sprout together, then the month is Adar; if not, then it is not Adar'. The second said, 'If in the morning the frost is severe enough to kill an ox, and at midday the ox slumbers in the shade of a tree and scratches

This method was not the result of any revolutionary change in ideas or practice; I have already remarked that the Jews were extremely conservative in all that concerned the calendar. We have seen that the Hebrews measured the varying lengths of daylight. This procedure was known to the Rabbis. But it is significant that the Seder 'Olam Rabba, which may go back to the 2nd century, ascribes this practice to Rabban Simeon ben Gamaliel; [1]) it was he who declared that the incidence of the *tᵉquphah* was the basis by which intercalation was determined. Measurement of daylight leads to fixing the dates of solstices and equinoxes. I have maintained that this could not be computed accurately enough to regulate the lunar calendar among the Hebrews before the Exile—the case was very different after the Exile.

Regulation of the calendar in this way postulates the abillty to measure with tolerable accuracy the length of both a mean synodic month and a mean tropic year. The computation of the synodic month at the time of the Talmud is certain. [2]) Already in the 2nd century Rabbi Judah the Nasi' treated witnesses concerning the new moon with studied indifference as, indeed, Rabbi Aqiba had before him. [3]) He accepted, we are told, evidence about the new crescent even from murderers and from those who testified only by hearsay. He proclaimed the new moon without waiting for its actual appearance, and he did not hesitate to delegate his authority in the matter to another and lesser Rabbi. [4]) As Rabbi Yoḥanan declared in the following century: "One does not pay over-much attention to witnesses concerning the new moon". [5]) The reason lay, of course, in the reliance

---

its hide, then it is Adar; if not, then it is not Adar'. The third said, 'When a strong east wind is blowing and your breath cannot prevail against it, then the month is Adar; if not, then it is not Adar'. Thereupon the Rabbis made the year embolismic. Is it, then, logical to assume that the Rabbis (intercalated a month simply) by relying on cowherds? On the contrary, they relied on their own computations, and the cowherds (merely) confirmed their action." This story was known to R. Simeon b. Laqish in the 3rd century; cf. *BT Sanhedrin* 26a.

[1]) Ch. iv.

[2]) So, for example, *BT Sanhedrin* 10b on *Mish. Sanhedrin* i. 2: "The Mishnah refers to computation, and as for intercalation, it means computation relating to intercalation". See also *BT Rosh haShanah* 20a. The rules of the Rabbis on the fixing of the new moon are admirably set out by ZUCKERMANN, *op. cit.*, 7 ff.

[3]) *Mish. Rosh haShanah* i. 6.

[4]) *BT Rosh haShanah* 25a, *JT Rosh haShanah* ii. 1 (fol. 58a). Witnesses could be intimidated into witholding or inventing a report of the new moon; *JT Rosh haShanah* iii. 1. (fol. 58c). Cf. *BT ʿArakhin* 9b: "R. Adda b. Ahabah says, 'It is not obligatory to proclaim a new moon on the strength of having seen it'."

[5]) *JT Shᵉbhiʿith* x. 2 (fol. 39c), *Rosh haShanah* iii. 1 (fol. 58c).

which by this time could be placed on the computation of moon-periods. In the 1st-2nd century it was known that a month could not be longer than thirty days. [1]) Already, however, at the end of the 1st century Rabban Gamaliel was familiar with the criteria for judging the appearance of the new crescent; [2]) and his grandfather Rabban Gamaliel I, who lived while the Temple still stood, was able to predict with confidence the exact length of the intercalary month. [3]) But the competence of the Jewish authorities is likely to belong to a much earlier age. It has been maintained that the Aramaic papyri of the 5th century B.C. from Elephantine show that the Jews had a considerable degree of familiarity with lunar computation. [4]) It is true that the Jews of Elephantine may have acquired this knowledge from their Egyptian neighbours, but they were applying it to their own religious practices. In view of the relations between the Elephantine community and the Jews of Palestine, we may fairly assume that their astronomical proficiency in determining the length of months was shared with the mother community there. [5])

---

[1]) *BT Sanhedrin* 10b, citing R. Eliezer b. Ṣadoq; cf. *BT Rosh haShanah* 19b, *ʿArakhin* 9b.

[2]) *Mish. Rosh haShanah* ii. 8: "Rabban Gamaliel had pictures of the shapes of the moon on a tablet and on the wall of his upper chamber. These he used to show to the unskilled and say, 'Didst thou see it on this wise or on that?' " Cf. *BT Rosh haShanah* 25a: "Once ... the likeness of the moon was seen on the 29th of the month. The Court wanted to sanctify (the new month). ... On that day the mother of Ben Zaza died, and Rabban Gamaliel made a great funeral over her, not that she had merited it but so that the people should know that the Court had not sanctified the month."

[3]) *BT Sanhedrin* 11a, *JT Sanhedrin* i. 2 (fol. 18d), etc. The dictum attributed to Rabban Gamaliel, in *BT Rosh haShanah* 25a, giving the exact minimum length of a month even in *ḥᵃlaqim*, is regarded as a late interpolation by Bornstein, *op. cit.*, 115.

[4]) J. K. Fotheringham, "Calendar dates in the Aramaic papyri from Assuan", *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society*, LXIX, Nov. 1908, 12 ff., and LXXI, June 1911, 661 ff. See further S. Gutesmann, "Sur le calendrier en usage chez les Israélites au Ve siècle avant notre ère", *REJ*, LIII, 1907, 194, and D. Sidersky, "Le comput des Juifs d'Égypte au temps des Achéménides", *REJ* LXXXII, 1926, 59. A recent article on the Elephantine calendar is by S. H. Horn and L. H. Wood, "Fifth-Century Jewish Calendar at Elephantine", *JNES*, XIII/1, 1954; cf. Parker, *JNES*, XIV/4, 1955.

[5]) Al-Biruni, *op. cit.*, 68, states that the Jews began to compute the dates of new moons "nearly 200 years after Alexander"; the passage, however, is late, and contains other statements that are most improbable. Gandz, on the other hand, deduces from the MT of 1 Sam. xx 24-27 that the approximate length of the lunar month was known in Israel already in the reign of Saul; "Studies in the Hebrew Calendar", *JQR*, XL/2, 1949, 161 f. On the computation of the lunar month by the Rabbis, see Gandz, "Problem of the *Molad*", *PAAJR*, XX, 1951, 161 ff.

It is equally evident that the Jews were accustomed to measure the length of the tropic year during the centuries that followed their return from Exile. The Book of the Heavenly Luminaries (Enoch 72-82) and the Book of Jubilees reflect close and systematic observation of the sun during the 2nd century B.C., the date to which these documents are commonly ascribed. [1]) At the same time the hours of daylight were being computed, and a corollary of these computations is, as we have seen, the computation of the whole length of the tropic year. [2]) It is not to be wondered at, then, that the Book of the Heavenly Luminaries, after setting out the varying proportions of daylight and darkness throughout the twelve "months" of the tropic year, [3]) should give also the total length of the tropic year—364 days. [4]) The 364-day year is prominent in the Book of Jubilees, which summarizes and amends the calendar of the Book of the Heavenly Luminaries. [5]) And it is reflected already in the Massoretic text of Gen. vii-viii. [6])

This year of 364 days is not, of course, a true year, but a schematic year, a device whose practical value over a limited period outweighs the defects it has in terms of scientific computation. It is comparable to the 360-day year—twelve months of thirty days each—which was well-known in the ancient Middle East. [7]) But the 364-day year represents an advance over the 360-day year, for it approaches more nearly the real length of the tropic year. One of the principal features

---

[1]) For the prominence of the sun in Jubilees, compare Jub. ii 8-9, "And on the fourth day he created the sun and the moon and the stars . . . to give light upon all the earth, and to rule over the day and the night. . . . And God appointed the sun to be a great sign on the earth for days and for sabbaths and for months and for feasts and for years and for sabbaths of years and for jubilees and for all seasons of the year"; in Gen. i 14 all the luminaries—not only the sun—share this function. In Sirach xliii 6-7 the moon controls the calendar: ". . . moreover, the moon He made . . . to rule over periods, and for an everlasting sign; by her (are determined) the feasts and the times prescribed. . ."

[2]) Above p. 261 f., 288.

[3]) Enoch lxxii 6-32.

[4]) lxxii 32; v. 33 reads, "And the length of the day and of the night, and the shortness of the day and of the night arise—through the course of the sun these distinctions are made." Cf. also lxxiv 10, lxxv 2, lxxxii 6.

[5]) Jub. vi 29-30, 32, 36, 38. For the relation of Jubilees to Enoch lxxii-lxxxii, see R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 171, and F. Martin, *Livre d'Hénoch*, XCVIII ff. Recent studies of the "Jubilees calendar" are to be found in Jaubert, *VT*, III, 1953, 250 ff., and VII, 1957, 35 ff., and Morgenstern, *VT*, V, 1955, 34 ff.

[6]) Above p. 270.

[7]) Above p. 252.

of the 360-day year, the schematic month of thirty days ,had inevitably been weakened in the 364-day year. [1]) Another remained; the 364-day year, like the 360-day year, is divisible into four parts, each representing the mean interval between equinox and solstice and solstice and equinox, and each with an equal complement of full days. In the Book of the Heavenly Luminaries we read of the "four days which are inserted which divide the four portions of the year", [2]) and of

> their four leaders who divide the four parts of the year . . . ; and for the four additional days [3]) there are the leaders which sunder the four parts of the year. [4])

In the Book of Jubilees occurs the following passage:

> And on the new moon on the 1st month, and on the new moon of the 4th month, and on the new moon of the 7th month, and on the new moon of the 10th month [5]) are the days of remembrance, and the days of the seasons in the four divisions of the year. These are written and ordained as a testimony for ever . . . And they placed them on the heavenly tablets, each had thirteen weeks; from one to another (passed) their memorial, from the first to the second, from the second to the third, and from the third to the fourth. And all the days of the commandment will be two and fifty weeks of days, and (these will make) the entire year complete [6]).

The 364-day year was no innovation among the Jews, nor was it the fantasy of a heretical sect. It had been recognized by orthodox Jewry. The epact of ten days underlies (as I have already mentioned) the Massoretic text of Gen. vii-viii and the compromise of Jub. vi 23-32 between the Massoretic version of the Flood story and that of LXX shows that both preceded the work of Jubilees, [7]) But the words of the Book of the Heavenly Luminaries and of Jubilees

---

[1]) Enoch lxxii 6-32 has 31 days in the "month" preceding each equinox and solstice (that is, in the 12th, 3rd, 6th and 9th "months"), but 30 days in every other "month"; cf. lxxxii 4. Jub. vi 23 calls the first day of each "month" that follows an equinox or solstice a "day of remembrance".

[2]) Enoch lxxxii 4.

[3]) Which stand at the end of each group of three "months" of 30 days each; see n. 1 above.

[4]) Enoch lxxxii 11.

[5]) We may note here the stress laid on the new moon rather than the full moon; see above p. 277 f.

[6]) Jub. vi 23, 29-30.

[7]) In Jubilees the Ark is closed on the 17th day of the second month (with MT, not on the 27th as LXX), the earth is dry on the 17th day of the second month of the following year (after, that is, exactly twelve months, as LXX), but the Ark is not opened until the 27th day (with MT). See CHARLES, *op. cit.*, on this passage.

already voice a protest against some new development of the Jewish calendar. The former declares:

Blessed are all ... those who sin not as the sinners, in the reckoning of all their days in which the sun traverses the heaven, entering into and departing from the portals for thirty days with the heads of thousands of the order of the stars, together with the four which are added which divide the four portions of the year which lead them and enter with them four days. Owing to them men shall be at fault and not reckon them in the [whole reckoning of the year]: [1]) yea, men shall be at fault, and not recognize them accurately. For they belong to the reckoning of the year and are truly recorded (therein) for ever, one in the first portal and one in the third, and one in the fourth and one in the sixth, and the year is completed in three hundred and sixty-four days. [2])

Jubilees is more emphatic:

And command thou the children of Israel that they observe the years according to their reckoning—three hundred and sixty-four days, and (these) will constitute a complete year, and they will not disturb its time from its days and from its feasts... But if they do neglect and do not observe them according to His commandment, then they will disturb all their seasons, and the years will be dislodged from their (order) ... and they will neglect their ordinances. And all the children of Israel will forget, and will not find the path of the years, and will forget the new moons, and seasons, and sabbaths, and they will go wrong as to all the order of the years ... For there will be those who will assuredly make observations of the moon—how (it) disturbs the seasons and comes in from year to year ten days too soon. For this reason the years will come upon them when they will disturb (the order), and make an abominable (day) the day of testimony, and an unclean day a feast day, and they ... will go wrong as to the months and sabbaths and feasts and jubilees. For this reason I command and testify to thee that thou mayest testify to them; for after thy death thy children will disturb (them), so that they will not make the year three hundred and sixty-four days only, and for this reason they will go wrong as to the new moons and seasons and sabbaths and festivals... [3])

Scholars have recognized this protest of the Book of the Heavenly Luminaries and of Jubilees, but they are divided as to its cause. Many maintain that a luni-solar calendar had been introduced into Palestine at this time, largely though the influence of Hellenizing circles, and that the writers of these books proclaim the virtues of an older calendar of 364 days which had been abandoned. [4]) But the

---

[1]) Emendation by Beer and Charles.

[2]) Enoch lxxxii 4-6; cf. lxxv 1-2.

[3]) Jub. vi 32-38.

[4]) So recently, M. Burrows, *Dead Sea Scrolls*, 240; cf. also J. M. Allegro, *Dead Sea Scrolls*, 114, "One of the most hated innovations of the Hellenistic

Book of the Heavenly Luminaries was already well aware of the lunar "year" of 354 days, and therefore, by implication, of the need for occasional intercalation. [1]) And the lunar calendar, as we have observed, was not introduced from outside into the Jewish world; it was native to Palestine from the earliest recorded times, and what the Bible tells of Israelite history postulates the existence of a lunar calendar. [2]) When Jubilees writes, "For there will be those who will assuredly make observations of the moon—how (it) disturb the seasons and comes in from year to year ten days too soon", [3]) the writer was stating a fact familiar to the Jewish calendar authorities, who knew a 364-day year from an early date. CHARLES, on the other hand, holds that the Book of the Heavenly Luminaries and Jubilees are protesting against the omission by the calendar authorities of the four "additional" days of the 364-day year; orthodox Jewry, it is maintained, had introduced, or returned to, a 360-day year. [4]) This, however, is inconceivable. The calendar scheme of both books, with their conception of four "additional" days, shows that the 364-day year—which, as we have already noted, is older than the book of Jubilees—was itself based on the still earlier schematic year of 360 days. It cannot be argued that the calendar authorities can have adopted so retrogade a measure as to abandon a 364-day for the 360-day year. Their aim was, after all, to establish as exactly as possible the true length of the tropic year.

It is, I believe, precisely this that had happened, and it is against this that the Book of the Heavenly Luminaries and Jubilees were reacting so violently. The Jewish calendar authorities, I suggest, had, under the influence of the Seleucid calendar, [5]) recognized the tropic year of $365\frac{1}{4}$ days. This upsets the schematic division of the tropic year into four equal portions of 91 days each. Jubilees, therefore, asserts vigorously that the epact is not $11\frac{1}{4}$ days, but 10 days.

For this reason (i.e. because the Jews ignore the epact of ten days) the years will come upon them when they will disturb (the order) . . . After

period was the introduction (into Palestine) of the Greek lunar calendar, with the periodic insertion of an intercalary month".

[1]) Enoch ch. lxxiv, lxxviii, lxxix.

[2]) Above p. 253.

[3]) Jub. vi 36.

[4]) CHARLES, *op. cit.*, on Enoch lxxv 1-2.

[5]) Cf. Jub. vi 35: ". . . lest (the children of Israel) forget the feasts of the covenant and walk according to the feasts of the Gentiles after their error and after their ignorance".

thy death thy children will disturb (them), so that they will not make the year three hundred and sixty-four days only, and for this reason they will go wrong as to the new moons and seasons and sabbaths and festivals. [1])

It is true that references to the 365¼-day year in Rabbinic literature are few and late. Mar Samuel of Nehardea in the first half of the 3rd century A.D. based his calendric computations on a 365¼-day year. [2]) Half a century earlier Rabbi Judah the Nasi' (whose competence in calculating lunations I have mentioned) [3]) maintained that the "complete year" of Lev. xxv 30 comprises 365 days; [4]) and an earlier allusion to 365 days as the length of a tropic year is found in Seder 'Olam Rabba. [5]) 365 here is not necessarily due to ignorance of the final quarter day of the mean tropic year, but a deliberate approximation; the reckoning requires full days, not fractions of days. [6])

There are, however, other considerations which support the contention that the 365¼-day year was known to the Jewish calendar in the period of the Book of the Heavenly Luminaries and Jubilees—in, that is, the 2nd century B.C. This length of the year, with the quarter-day fraction, led to the idea among the Jews of a four-year cycle of 1461 full days, [7]) called *maḥzor qaṭan*, small cycle. [8]) The further extension of the *maḥzor qaṭan* to a *maḥzor gadol*, large cycle, or *maḥzor ḥammah*, sun cycle, of 28 (4×7) years is first mentioned in Rabbinic literature by Rabbi Abaye in the 4th century. [9]) But it may

---

[1]) Jub. vi 37-38. The 364-day year of weeks may have been observed by the Qumran sect; see the bibliography given in Y. Yadin, *Megillat Milḥemet Bnei Or* . . ., 187 n. 26, and see further Jaubert, *VT*, VII, 1957, 35 ff. A recent article by the late J. Obermann. "Calendaric Elements in the Dead Sea Scrolls", *JBL*, LXXV, 1956, 285 ff., warns, however, against basing conclusions on the scant and obscure passages of the Scrolls.

[2]) Below p. 299.

[3]) Above p. 288.

[4]) *BT Yoma* 65b, *Rosh haShanah* 6b, *ʿArakhin* 31b, cf. 9b; see *JT Sanhedrin* i. 2 (fol. 18c).

[5]) Ch. iv; so also *Tos. Nazir* i. 3, and *Midrash Tehillim* xix. 13. Perhaps cf. Gen. v 23, where the years of Enoch's life are said to have been 365.

[6]) *JT Rosh haShanah* ii. 5 (fol. 58a) cites a reference to the 365 windows of heaven. In the *Book of the Secrets of Enoch* xvi 1-3 the sum of the days of the individual months of the year is 365; in xlviii 1, however, the sun has twice 182 thrones and two thrones on which it rests (that is, 366), and, similarly, in ch. xxiii Enoch is said to have written 366 books. (On the composition of the *Book of the Secrets of Enoch*, see A. Vaillant, *Livre des Secrets d'Hénoch*.)

[7]) The exact figure is 1460.97 days.

[8]) Rashi on *BT Berakhoth* 59b; so also Abraham b. Ḥiyya (Savasorda), *Sepher haʿIbbur* II. 4 (ed. H. Filipowski, 40).

[9]) *BT Berakhoth* 59b: "Our Rabbis taught, He who sees the sun at its *tequphah*,

be argued that the institution of the *maḥzor gadol* is more ancient than this reference in the Talmud would lead one to infer. It is accompanied, even in modern times, by ceremonies which may well have belonged to sun worship at a very early epoch. The celebrations open with the appearance of the sun at dawn, and the celebrants face, as one would expect, eastwards. [1]) The ram's horn is sounded, as it was at one time sounded at the beginning of the Jubilee year [2]) and as it is still sounded on Rosh haShanah and the Day of Atonement. [3]) The benediction is recited under a canopy; and among the passages that are recited are Psalms xix and cl, which recall in vivid phrases primitive conceptions of the sky and the place in it of the sun. [4])

Whatever the antiquity of the ceremonial, the extension of the *maḥzor qaṭan* based on the year of 365¼ days to the *maḥzor gadol* is an expression of the veneration for the number 7 that is a recurrent motif in Hebrew religious practice. It is this motif in the 364-day year, the year of weeks, that is the theme of the Book of Jubilees—it is, indeed, the principal contribution of the Book of Jubilees to the calendric system already described in detail in the Book of the Heavenly Luminaries. [5]) The vehemence of Jubilees in defence of the year of weeks may be accounted for (as I have already suggested) by the abandonment of the 364-day year by the Jewish calendar authorities. But regard for the unit 7 in the calendar was not confined to sectarians. A passage of the Jerusalem Talmud may imply the existence of a 14-

---

the moon in its power, the stars in their courses and the signs of the zodiac in their order should say, Blessed be He who has wrought (the work of) Creation. And when (does this happen)? Abaye said, Every twenty-eight years, when the cycle begins again and the *t^e^quphah* of Nisan falls in Saturn on the evening of Tuesday going into Wednesday." Here the allusion to Saturn raises from the belief that each of the seven planets rules over one hour of the day; see *Pirqe d^e^R. Eliezer* ch. vi, viii, Rashi on *BT B^e^rakhoth* 59b, and GANDZ, "Origin of the Planetary Week", *PAAJR*, XVIII, 1948-49, 213. The cycle is held to begin when the spring equinox occurs on Tuesday evening at sunset when Saturn is in the ascendancy; this conjunction of events will happen once in every 28 years. Such is the theory, but in terms of observed phenomena the sun fulfils a period of approximately 1461 weeks (with a deficiency of about five hours) in 28 years. See A. SCHWARZ, *Jüdische Kalender historisch und astronomisch untersucht*, 65 ff.

[1]) Above p. 261 f.

[2]) Lev. xxv 9.

[3]) Lev. xxiii 24 ff., Num. xxix 1.

[4]) Above p. 261.

[5]) Compare Jub. vi 29, "And they placed them on the heavenly tablets, each had thirteen weeks", with Enoch lxxxii 15, 19, "ninety-one days". Enoch lxxiv 6-8, however, describes the seven-day periods of the moon, while in lxxix 4 the duration of six lunations is "reckoned according to weeks".

year cycle in the 1st century B.C. The "elders of Bathyra", we are told, consulted Hillel the Elder about Temple procedure when the eve of Passover coincides with the Sabbath. The Talmud continues:

Rabbi Abin said: But it is impossible for two cycles of seven years to pass without the 14th (of Nisan) falling on Sabbath. Then how had the procedure been forgotten by them? In order to ascribe preeminence to Hillel. [1])

It is possible, of course, that this represents the computation of the Amora Rabbi Abin himself. But it may in fact represent the calendar reckonings of the 1st century B.C. when the "elders of Bathyra" held authority at Jerusalem. This 14-year cycle would then be an extension, as, indeed, the wording of the Talmudic passage indicates, of the 7-year cycle which is so prominent in the Book of Jubilees. The Sabbatical cycle was much in the mind of the people at this period; it was Hillel himself who amended some provisions of the Sabbatical year by enacting the *prosbul*. [2]) As a 7-year cycle was extended to a 14-year cycle, so the latter may have been extended to a 28-year cycle, the *maḥzor gadol*. This is the Sabbatical cycle of the *maḥzor qaṭan*; and if it was known to the Jews of the 1st century B.C., we may deduce that the 365¼-day, on which the *maḥzor qaṭan* is based, was known to the calendar authorities a century or so earlier—at the time of the composition of the Book of Jubilees.

This is surmise, but elsewhere we have a clear indication that the Jewish authorities of the 2nd century B.C. had achieved precision in their computations of the luni-solar calendar. It was the practice of the Jews to declare intercalation in the course of the year in which the additional month was to be inserted, [3]) and only after 1st-2nd Tishri:

A year is not declared embolismic before Rosh haShanah, and if it has been declared embolismic (before that date, then) this is not valid. In case of emergency, however, the year may be declared embolismic immediately after Rosh haShanah; but, even so, the intercalary month must be (an additional) Adar. [4])

---

[1]) *JT Shabbath* xix. 1 (fol. 17a); the text is at fault in *JT Pesaḥim* vi. 1 (fol. 33a). See ZUCKERMANN, *op. cit.*, 55.

[2]) *Mish. Shebhiʿith* x. 3.

[3]) *BT Sanhedrin* 12a: "We may not in the current year decree the intercalation of (a month in) the following year". The Talmud continues: "... nor declare embolismic three years in succession. R. Simeon said, 'It once happened that R. Aqiba declared embolismic three years in succession when he was detained in prison'. The Rabbis, however, replied, 'Is that your proof? The Court sat and declared each year embolismic at its proper time'."

[4]) *Loc. cit.*; *JT Nedarim* vi. 13 (fol. 40a), *Sanhedrin* i. 2 (fol. 18d). On the reason for

Like the Babylonians, however, the Jews had a preference for the twelfth month, Adar, as the month in which intercalation should be decreed. In the 3rd century A.D. the decree might be issued on any day of Adar except the 30th; [1]) at that epoch, it must be concluded, there was no longer need to allow time for messengers from Jerusalem to reach the Jewish communities of the Diaspora. But at an earlier period it was usual to declare intercalation only before Purim on 14th Adar. We are not told why this earlier rule had been relaxed. The change must have occurred before the end of the 1st century A.D., and the reason may be found in the extremely difficult political conditions in Palestine at that time. But the change, whatever its cause, is clearly laid down in the Mishnah:

(Rabbi Joshua and Rabbi Papias) testified that the year could be declared embolismic at any time during Adar; whereas it had been taught, Only until Purim. [2])

In the Mishnah, too, is prescribed the procedure to be carried out immediately after Purim:

On the 15th (Adar) they ... repair the paths and roads and pools of water, and perform all public needs and mark the graves ... [3])

These public works are evidently performed in preparation for the ensuing New Year. With the reading of the Scroll of Esther in

---

not proclaiming intercalation before 1st-2nd Tishri, see above p. 276 foot. During the persecution under Constantius in the 4th century, the Jews were once obliged to intercalate in Ab. On that occasion, however, Ab was the month in which intercalation was decreed, rather than the intercalary month; *BT Sanhedrin* 12a.

[1]) *BT Sanhedrin* 12b: "Samuel said, 'The year is not to be declared embolismic on the 30th day of Adar, since this day may be appointed (the first day of) Nisan'. But what if it were declared embolismic? 'Ulla said, 'The month must not be sanctified'. But what if it were sanctified? Raba said, 'Then the intercalation is invalid'. R. Naḥman said, 'Both the intercalation and the sanctification are valid'." So also *BT Berakhoth* 10b.

[2]) *Mish. 'Eduyoth* vii. 7. The approximate date at which the change was introduced is confirmed by *BT Sanhedrin* 12b: "People must begin to inquire into the Passover laws thirty days before the festival; R. Simeon b. Gamaliel said, 'A fortnight before'." Cf. *BT Sanhedrin* 87a, *Megillah* 29b, *Rosh haShanah* 7a. The last-named passage reads: "What was the reason of those who held that (a year could be declared embolismic) only until Purim? Since a Master has stated that enquiries are made concerning the laws of Passover for thirty days before Passover, people might be led into neglecting the laws of leaven (if intercalation were decreed after Purim). What says the other? He says that it is known that an embolismic year depends on computation, and the people say to themselves that the Rabbis have only now got the computations right." See the variant passage in *BT Sanhedrin* 12b; and cf. *Pesaḥim* 6b.

[3]) *Mish. Sheqalim* i. 1.

the synagogues at Purim, it normally became known when the following year would begin. In a non-embolismic year the reading took place as usual in Adar; when the year was declared embolismic the reading was deferred to the 14th day of the second Adar (w^e^Adar). [1])

This is not the place to discuss the historicity of the festival of Purim. [2]) But the date of Purim had, as I have pointed out, significance in the system of calendar prognostication. It must have acquired its fixed position in the established calendar already in the 2nd century B.C. It was in that century, at the time of the Maccabean revolt, that the Jews instituted Ḥanukkah, the festival of Dedication. Ḥanukkah, which lasts eight days from 25th Kislev, is not—in spite of its suggestive ceremonial—to be regarded as a festival of the winter solstice. It does not, in fact, occur regularly at the point of the solstice; its incidence in the tropic year depends on the deviations of the luni-solar calendar. [3]) But its eight days stand approximately midway between 1st Tishri and 1st Nisan in a non-embolismic year. More important, in every year, whether embolismic or not, they stand exactly midway between the eve of the feast of Sukkoth at the full moon of Tishri and the eve of 14th Adar. [4]) Clearly, then, when Ḥanukkah was formally instituted as a Jewish festival in the 2nd century B.C., part of the Hebrew calendar had been fixed [5])—that part that

---

[1]) *Mish. M^e^gillah* i. 4.

[2]) For a possible association between Purim and the Babylonian calendar, see Sidney Smith, *Early History of Assyria*, 116. A general discussion on Purim is given in arts. "Purim", *DB*, *E Bib.* (discounting, however, Cheyne's Jerahmeelite theory) and *ERE*.

[3]) See O. S. Rankin, *Origins of the festival of Hanukkah*, 119ff.; F. M. Abel "Fête de la Hanoucca", *RB*, LIII, 1946, 538.

[4]) A discrepancy of one day may appear in certain years, since the number of days in the months Ḥeshvan and Kislev varies between 29 and 30.

[5]) A possible reference to the Purim festivities as the "day of Mord^e^khai" is found in the account of the defeat of Nicanor in 2 Macc. xv 36, but it is not mentioned in 1 Macc. vii 49. The occurrence of Ḥanukkah midway between Sukkoth and Purim may supply an explanation of the much-debated passage of 2 Macc. i 18: "Since we intend to celebrate the cleansing of the Temple on 25th Kislev, we have thought it necessary to inform you, in order that you may also celebrate (the days of) Sukkoth and of the fire (which was given) when Nehemiah . . ."; see Rankin, *op. cit.*, 91 ff., and Abel, *op. cit.*, 540. "Of the fire", Gr. τοῦ πυρός, may be regarded as a transcription of the Heb. Purim; it would then have been rendered "fire" under the influence of "fire" in vv. 19, 20, 22. If we read "Purim", instead of "the fire" in i 18, the passage would indicate that since Ḥanukkah is celebrated midway between Sukkoth and Purim, its celebration on 25th Kislev fixes at the same time the dates of both those festivals. Against this we must set, however, 2 Macc. i 9: "And now (we are writing to you) to celebrate the feast of Sukkoth in the month of Kislev . . ." The text is obscure.

is bounded on one side by the festival at the autumn equinox and on the other by the full moon of Adar, at which the decision was made about intercalation. [1])

At that epoch, then, the Jewish authorities were able to achieve some precision in their calendar reckonings, and the place of the festivals in the calendar was fixed by computation. But this involved the measurement not only of lunations, but also of the seasons of the tropic year, for the festivals must, by their nature, maintain their connection with the seasons. The method applied to the 365¼-day year was no different—if less easy—than that which, we have seen, was used for the 364-day year of Jubilees; [2]) and, although the intervals between the points of the tropic year are neither uniform nor regular, it now gave a fair degree of accuracy. In the first half of the 4th century A.D. Rabbi Huna ben Abin could instruct Raba in Babylonia:

When you see that the *tequphah* of Ṭebheth [3]) will extend to the 16th day of Nisan, declare that year embolismic without hesitation. [4])

Intercalation was decreed in Adar, not Nisan. To calculate the date on which the *tequphah* of Tebheth would end and the *teqpuhah* of Nisan [5]) begin—the date, that is, of the spring equinox—it was necessary to compute in advance. The method is described by Mar Samuel of Nehardea in the 3rd century:

The *tequphah* of Nisan occurs only at the beginning of one of the four

---

[1]) Ḥanukkah is not observed by the Samaritans. Its function in fixing the calendar—which was not accepted by the Samaritans—lends greater force to their rejection of the festival.

[2]) Above p. 291.

[3]) That is, the period between the winter solstice and the spring equinox.

[4]) *BT Rosh haShanah* 21a. Cf. *JT Sanhedrin* i. 2 (fol. 18d), *BT Sanhedrin* 12b: "R. Judah said in the name of Samuel, 'A year is not to be made embolismic unless the *tequphah* (probably from the summer solstice to the autumn equinox) is short of completion by the greater part of the month' ". A long discussion follows as to whether, in the case of the autumn, the "greater part of the month" is 21 days (i.e. to the end of Sukkoth), or 16 days (to the beginning of Sukkoth), and, in the case of the spring, to the beginning of Passover. We may note the ruling of R. Jose that if there are 16 days short in the case of the *tequphah* before Passover (from winter solstice to spring equinox), then a month is to be intercalated; this is not so in the case of the *tequphah* before Sukkoth (from summer solstice to autumn equinox). So also, briefly, *Tos. Sanhedrin* ii. 7. The difference between the spring and autumn is due to the fact that the 'Omer ritual beginning on the second day of Passover must fall after the spring equinox, but only the eighth day of Sukkoth need fall after the autumn equinox.

[5]) That is, the period between the spring equinox and the summer solstice.

quarters of the day, viz. either at the beginning of the day or the beginning of the night or at midday or at midnight. The *tequphah* of Tammuz [1]) only occurs at the end of 1½ or at the end of 7½ hours of the day or night. The *tequphah* of Tishri [2]) only occurs at the end of 3 or 9 hours of the day or night, and the *tequphah* of the Ṭebheth only occurs at the end of 4½ or 10½ hours of the day or night. The duration of a season of the year is no longer than 91 days and 7½ hours and the beginning of one season is removed from that of the next by no more than one half of an (planetary) hour. [3])

We have evidence, however, that this method of computation was employed in the 1st century A.D. In the Bible the date of Passover is never given by its relation to the spring equinox—although the festival is intimately connected with that point in the seasonal year—because it was not possible in those days to fix the equinox with sufficient precision. [4]) Rabbi Huna, on the other hand, declared, as we have seen, that Passover always falls after the date of the spring equinox. And already in the latter half of the 1st century A.D. Josephus writes:

> In the month ... which is called by us Nisan, and is the beginning of our year, on the 14th day of the lunar month, when the sun is in Aries [5]) ... the law ordained that we should every year slay that sacrifice ... called Passover. [6])

Half a century earlier, while the Temple still stood, Philo states that

> this month (of Passover) comes seventh in order and number as judged by the cycle of the sun, but in importance it is first... In the spring equinox we have a kind of likeness and portraiture of that first epoch in which the world was created. [7])

He speaks, too, of

> the sun, the great lord of the day, bringing about two equinoxes each year, in spring and autumn, the spring equinox in the constellation of Aries and the autumn equinox in that of Libra... During them there is enjoined by law the keeping of the greatest festivals. [8])

---

[1]) That is, the period between the summer solstice and the autumn equinox.

[2]) That is, the period between the autumn equinox and the winter solstice.

[3]) *BT* ʿ*Erubin* 56a; *JT* ʿ*Erubin* v. 1 (fol. 22a). On the "planetary" hours, see above p. 294 n. 9.

[4]) Cf. Dt. xvi 1 ff., Ex. xiii 3-4, xxiii 15, xxxiv 18.

[5]) That is, at the spring equinox.

[6]) *Antiquities* III. x. 5.

[7]) *De spec. legg.* II. 28 (*De septenario* 19); cf. *De vita Mosis* 29.

[8]) *De opificio mundi* 39. Cf. *De decalog.* 30 on Passover and Sukkoth, "two feasts ... for the two equinoxes, each lasting seven days", and *De spec. legg.*, *loc. cit.*, which refers to Tishri as the "month of the autumn equinox". Eusebius quotes Aristoboulos of Paneas, the Jewish philosopher of Alexandria, as writing: "In celebrating Passover it is necessary not only for the sun but also for the moon to

The conclusion is inescapable. I have suggested that already in the 2nd century B.C. the 365¼-day year was recognized by the Jewish calendar authorities. Certainly we see here that before the destruction of the Temple they were able to arrive at the computation of the equinoxes and the solstices, and to forecast accurately the incidence of the festivals. Knowledge of the length of both the mean synodic month and of the tropic year enabled them to prognosticate correctly the years in which intercalation was necessary.

V

If a system of regular intercalation by computation was established already in the 1st century A.D., why, it will be asked, did the Rabbis continue to encourage the people to make observation of natural phenomena? The calendar authorities themselves, as we have noted, looked with disapproval upon this popular interference with their prerogatives.

The explanation lies, I believe, in the interpretation of the phrase 'regular intercalation'. The basis of regular intercalation is summarized clearly by Geminus Rhodius—there must not be two successive years with an intercalary month, nor should there be more than two successive years without an intercalary month. [1]) It should not be imagined, however, that the system was followed among the Jews—or among other ancient peoples—with slavish conformity to rules of arithmetic or astronomy. On the contrary, the course of intercalation was modified in certain conditions, largely through the evolution of social and economic circumstances. It was this that made it possible in the 2nd century B.C. to fix the calendar only from Tishri to Adar, [2]) not from Adar to Tishri.

The prohibition against sowing crops in the Sabbatical year would have been made more burdensome had intercalation extended the year from twelve to thirteen months. It was usual, therefore, not to

---

have passed through the equinoctial segment"; *Hist. Eccles.* VII. 32. This would be very early testimony to the association of Passover with the spring equinox if one could maintain, with SCHÜRER, that the writer lived in the 2nd century B.C. There are strong grounds, however, for holding that the writings ascribed to Aristoboulos are no earlier than the 2nd century A.D.; see WENDLAND, art. "Aristobulus of Paneas", *JE*.

[1]) *Introduction to the Phenomena* viii. 32 f.

[2]) Above p. 298.

declare a Sabbatical year embolismic. [1]) Instead, intercalation took place in the preceding year. [2]) We do not know when the practice was introduced; we know only how long it continued. The provisions of the Sabbatical year were rigorously enforced in Judea as late as the year of the destruction of the Temple [3]) and, indeed, afterwards. [4]) Since the avoidance of intercalation in a Sabbatical year was intended to save the people from prolonged hardship from the shortage of food, we may reasonably assume that the practice was maintained as long as the Sabbatical year itself was fully observed. This is stated in the Talmud; the rule against intercalation in the Sabbatical year is said by one authority to have been abandoned with the destruction of the Temple, by another in the 2nd century A.D. [5])

Another reason for the modification of regular intercalation is perhaps more significant, although the motive is the same. There was no intercalation in years of famine—circumstances that could not, like the Sabbatical year, be forecast in advance. [6]) The Tosephta establishes the principle in converse terms—a year may be declared embolismic only on grounds of an emergency. [7]) Perhaps we should

---

[1]) But not always, since it might be necessary to intercalate for other reasons; Maimonides, *Hilkhoth Qiddush haḤodesh* iv. 16, and below on this page. At one time, too, it was customary to avoid intercalation not only in the Sabbatical year, but also in the following year. Little of the old produce remained in that year after the restrictions of the Sabbatical year, and intercalation would delay further the use of the new produce, permissible only after the ʿOmer ceremony. The rule was, however, relaxed when the Rabbis permitted the importation of vegetables into Palestine from abroad. See *BT Sanhedrin* 12a, *JT Peah* v. 1 (fol.. 18d), *Nᵉdarim* vi. 13 (fol. 39d), *Sanhedrin* i. 2 (fol. 18d), Maimonides, *op. cit.*, iv. 15. On the importation of vegetables, cf. *BT Nᵉdarim* 53b.

[2]) See the passages cited in the previous note. It may be observed here that the practice of declaring embolismic the year preceding a Sabbatical year is clear proof—if proof were needed—that intercalation was by computation, and not by observation of the crops that would ripen thirteen months later! In *BT Sanhedrin* 26a Rabbis, of the 3rd century A.D., gather to decide intercalation in what must, to judge from the context, have been a Sabbatical year. It is probable that they were making computations for the following year.

[3]) In 164-63 B.C., according to 1 Macc. vi 49, 53; in 38-37 B.C., according to Josephus, *op. cit.*, XIV. xvi. 2; in A.D. 68-69, according to *BT Taᶜᵃnith* 29a, *ʿArakhin* 11b and *ʿAbhodah Zarah* 9b.

[4]) *Mish. Shᵉbhiᶜith* passim, *Sanhedrin* v. 1.

[5]) *JT Peah* v. 1 (fol. 18d) and parallel passages. It should be noted that the privilege of exemption from the payment of taxes during the Sabbatical year which had been granted to the Jews in the time of Caesar was abrogated in the middle of the 3rd century A.D.

[6]) *BT Sanhedrin* 11b; *JT Nᵉdarim* vi. 13 (fol. 39d), *Sanhedrin* i. 2 (fol. 18d); *Tos. Sanhedrin* ii. 9.

[7]) *Tos. Sanhedrin* ii. 12. Cf. *BT Rosh haShanah* 20a, *JT Rosh haShanah* iii. 1 (fol.

explain in this way the inspection of the grain crops by the Rabbis [1]) —that they wished to ascertain whether the corn would satisfy the public demand, not whether it would ripen at the normal time. The rules of intercalation, then, were waived in the Sabbatical year and in time of famine. This does not mean that there was no method of regular intercalation by means of computation, as scholars have deduced. The usual sequence of embolismic years might be amended if the needs of the people demanded this. But with the adjustments that necessarily followed any amendment, the calendar nevertheless remained within the broad framework of the system of regular intercalation.

It is against this background of the overriding consideration for the needs of the people that we should view the relations between the ordinary public and the calendar authorities. In the first place, the authorities took care to ensure the greatest possible publicity for their proclamation of the intercalary month. It was for this reason that even when intercalation was determined by computation, it was not declared far in advance. The formal decree was published not only in the year itself and after Rosh haShanah, but preferably in Adar; and at one period the public reading of the book of Esther showed whether that year was embolismic or not. [2]) Secondly, it was imperative that there should be no misunderstanding among the people about the calendar decisions of the authorities; and here we may cite the sharp reaction of the Rabbis to the attempts of sectarians to mislead the public. [3]) Thirdly, the possibility that individuals might seek to manipulate the calendar in order to prefer their own private interests was removed. [4]) And, finally and most important, the people were encouraged to check the calendar themselves. Passover was a

---

58c): "Just as the year may be made embolismic to meet an emergency, so the month may be made embolismic (i.e. have 30 days instead of 29) to meet an emergency". The discussion in *BT Sanhedrin* 12a, *JT Nᵉdarim* vi. 13 (fol. 39d), *Sanhedrin* i. 2 (fol. 18d), *Tos. Sanhedrin* ii. 10, as to whether a year may be made embolismic on account of ritual uncleanness is no more than theoretical.

[1]) *BT Sanhedrin* 26a, *Mᵉgillah* 18b.

[2]) Above p. 297. So also the new moon was sanctified only by day, not at night; above p. 277 n. 4.

[3]) *Mish. Rosh haShanah* ii. 1-2; *BT Beṣah* 4b. *Rosh haShanah* 22b; *JT Rosh haShanah* ii. 1 (fol. 57d).

[4]) The High Priest and the king were excluded from the body which determined intercalation; *BT Sanhedrin* 18b, *Tos. Sanhedrin* ii. 15. These regulations appear in documents set out at a period when there was no longer either High Priest or king, but the very existence of the regulations is significant.

significant date, not only to the Jews of Palestine, but also to those of the Diaspora who came on pilgrimage to Jerusalem. They saw that it should occur in the springtime before—but not long before—the harvesting period, and that it should be maintained after the spring equinox by means of intercalation. [1]) The people, too, were urged to observe the crescent moon. [2]) It was in this way that the general public could be convinced that those who computed and proclaimed the calendar—and in times of emergency deferred or advanced the embolismic year—were not acting arbitrarily and without proper regard for the course of the seasonal year and the requirements of the nation.

We must now consider another factor. Whenever the course of regular intercalation was amended to meet an emergency of the moment, it was only the needs of the Jewish community of Palestine that were taken into account. Here was a source of friction between the Jews of Palestine and the powerful Jewish community of Babylonia. The provisions of the Sabbatical year, for example, were not enforced in Babylonia. The Jews there were largely non-agricultural, and they were not subject to the same stresses and restrictions as their brethren in Palestine. It was only the Palestinian Jews who could judge when and for what reason it might be necessary to insert or omit the intercalary month. The Rabbis of Palestine therefore maintained jealously their rights as the sole arbiters of calendric matters, and, among them, of intercalation. At one time, indeed, intercalation was proclaimed only in Judea; subsequently the privilege was extended to Galilee. [3]) But—with the one remarkable exception of Rabbi Aqiba, "who did not leave his equal in the land of Israel" [4]) —no one was permitted to decree intercalation outside Palestine. [5]) So, in

---

[1]) Above pp. 266, 287.

[2]) *BT Rosh haShanah* 20a; "It is a religious duty to sanctify the new moon on the strength of actual observation".

[3]) *JT Nᵉdarim* vi. 13 (fol. 40a), *Sanhedrin* i. 2 (fol. 18d), *BT Sanhedrin* 11b: "Our Rabbis taught, 'The intercalation can be effected only in Judea, but if for some reason (it had been decided upon by the Court) in Galilee, the decision is valid'. Ḥananiah of Ono, however, testified, 'If the intercalation were decided upon in Galilee, it is not valid'."

[4]) *Mish. Yᵉbhamoth* xvi. 7, *BT Bᵉrakhoth* 63a.

[5]) See the imposition of the ruling of Rabban Gamaliel on the Jews of the Diaspora, *BT Sanhedrin* 11b, *Tos. Sanhedrin* ii. 6; and cf. *BT Pᵉsaḥim* 51b. The Jews of the Diaspora were permitted to observe two days for the festivals rather than be granted the right of computing the calendar. A further concession to the Babylonian community was the fixing of a constant length for the month Adar,

the first half of the 2nd century, Ḥananiah failed, like his uncle Joshua before him, [1]) to make a breach in this prerogative of the Palestinian community. [2]) Here lies the significance of Rabbi Yoḥanan's riposte to Mar Samuel of Nehardea in the 3rd century. Mar Samuel had sent computations of the intercalation of months for a period of sixty years. "He knows", retorted Rabbi Yoḥanan, "only mere computation." [3]) There can be no question of Mar Samuel's ability as astronomer and mathematician. [4]) But he was not, in Rabbi Yoḥanan's view, competent to judge the circumstances which might call for some adjustment of the calendar, either of months or years, for these could arise only in Palestine itself. Nor was Mar Samuel himself unaware of this deficiency. He refused to define the interval between conjunction and phasis, although this had been known, accurately enough, to his fellow-astronomers in Babylonia for over six centuries, and although the fact he was able to prognosticate intercalation for sixty years shows clearly that the interval between conjunction and phasis was well-known to him also. His refusal called upon him the contemptuous rejoinder of Mar Abba, "Since the Master does not know this, there must also be other things that the Master does not know". [5]) And to his claim that he could prognosticate the calendar for a space of sixty years, Mar Samuel had been careful to add the words, "for the Diaspora".

Scholars, indeed, have not remarked how loyally the decrees of the authorities in Palestine on the insertion of the additional month in embolismic years must have been observed both there and in the Diaspora. We find in the Talmud occasional disagreement between Jews about the length of months and the date or duration of festivals [6]; and, as we have seen, the public was encouraged to watch for the appearance of the new crescent and to introduce, as it were, an appeal against the decisions of the calendar authorities on the length of months when this appeared necessary. But in the whole range of

---

BT Rosh haShanah 19b. Note the intercalation by R. Meir, and by other Rabbis of the 3rd century, at ʿAssia, *BT Mᵉgillah* 18b, *Tos. Mᵉgillah* ii. 5, *BT Sanhedrin* 26a. If this place is outside Palestine, as Tosaphoth maintain, the incidents indicate a relaxation of the regulation that intercalation must be determined only in Palestine.

[1]) Above p. 260.

[2]) *BT Bᵉrakhoth* 63a, *JT Nᵉdarim* vi. 13 (fol. 40a), *Sanhedrin* i. 2 (fol. 19a).

[3]) *BT Ḥullin* 95b.

[4]) See *BT Bᵉrakhoth* 58b, *ʿErubin* 56a, *Rosh haShanah* 20b, *Sanhedrin* 12b, *JT Bᵉrakhoth* ix. 2 (fol. 13c).

[5]) *BT Rosh haShanah* 20b.

[6]) So, for example, *BT Rosh haShanah* 21a, *JT Ḥallah* i.1. (fol. 57c).

Jewish literature there is no mention of any protest against the insertion of an intercalary month in any particular year. That this would have been recorded among the dicta of the Rabbis is clear from their swift reaction to any suggestion of interference in the sphere of the calendar. [1]) The system of intercalation remained unchallenged —a tribute both the to reliability of the authorities who controlled it and to the antiquity of the institution itself.

Finally the Jewish calendar was published. This probably derived from Babylonia, as scholars have held; [2]) that country had a long tradition of precision in calendric matters, and its Jewish inhabitants cannot have failed to require an authoritative calendar. There is little reason to question the statement of Hai Gaon [3]) that the publication of the calendar was carried out under the auspices of the Nasi' Hillel II in the 4th century. [4]) I have shown that the calendar from Tishri to Adar was firmly established already in the 2nd century B.C. with the institution of Ḥanukkah. [5]) Now, in the 4th century A.D., the remainder of the year, from Adar to Tishri—inclusive, that is, of the intercalary month—was fixed also. Rabbi Jose, the contemporary of Hillel II, declares that Purim must not be permitted to occur on certain days of the week, since otherwise the Day of Atonement would fall on days inconvenient for the proper observance of the Sabbath. [6]) The same Rabbi also, we are told, sent to the communities of the Diaspora tables of the festivals for the whole year. [7])

What did this publication of the calendar imply? It was still not exactly and in every detail the Jewish calendar as we have it today, for Bornstein and Poznanski are undoubtedly right in holding that the present system of *dᵉḥiyyoth* was not yet fully developed. [8]) But the

---

[1]) See above p. 303 n. 3, and *JT Kᵉthuboth* ii. 6 (fol. 26c).

[2]) In particular, Poznanski, art. "Calendar (Jewish)", *ERE*.

[3]) Abraham b. Ḥiyya (Savasorda), *op. cit.* (ed. Filipowski) 97.

[4]) The process may have been hastened by the difficulty of prognosticating and proclaiming the calendar during the campaigns of Gallus in the middle of the 4th century; cf. *BT Sanhedrin* 12a, and above p. 296 n. 4.

[5]) Above p. 298.

[6]) *JT Mᵉgillah* i. 2 (fol. 70b). For the influence of the Babylonian community, in these matters see, for example, *JT Sukkah* iv. 1 (fol. 54b).

[7]) *JT ʿErubin* iii. end (fol. 21c); cf. Poznanski, *loc. cit.*, and Zuckermann, *op. cit.*, 60 ff. R. Jose was versed in observation of the sun; *BT ʿErubin* 56a, *JT ʿErubin* v. 1 (fol. 22c).

[8]) Bornstein, *op. cit.*, 7, 17 ff.; Poznanski, *loc. cit.* The disagreements between the Jewish communities of Palestine and Babylonia over the calendar were sharply revived in the 10th century with the dispute between Saadya Gaon and Ben Meir; see M. Friedländer, "Life and Works of Saadia", *JQR*, V, 1893, 196, and

dates and duration of the festivals and the length of the months were finally established. As for intercalation, what may well have already been the accepted practice—in Palestine, as well as in Babylonia—now received the seal of official sanction. The course of intercalation was henceforth to be interrupted no more by Sabbatical years or the special needs and demands of the Jews of Palestine; it continued through the cycles of years in a sequence not merely regular but unbroken. The story of intercalation in the Hebrew calendar had come to an end.

Poznanski, "Ben Meir and the Origin of the Jewish Calendar", *JQR*, X, 1898, 152 ff. Palestinian Rabbis, represented by Ben Meir, claimed their ancient prerogative of fixing the calendar in Palestine. The difference of 642 *ḥᵃlaqim*, which lay at the root of the dispute, probably reflects, as Bornstein suggests, the difference in the geographical situation of the two countries; Bornstein, *op. cit.*, 11 ff. The polemics between the Qaraite Sahl b. Maṣliaḥ and Saadya's pupil Jacob b. Samuel show that Saadya's victory over Ben Meir did not put an immediate end to the debate, but Saadya's rulings have, in fact, become binding on orthodox Jewry.

SACRIFICES IN THE OLD TESTAMENT [1])

BY

NORMAN H. SNAITH
Leeds

There are three particular types of sacrifice to be discussed in this paper.

I

זבח

The commonly accepted significance of this sacrifice is well stated in BROWN, DRIVER and BRIGGS, *Hebrew Lexicon*, p. 257a: "the common and most ancient sacrifice whose essential rite was eating the flesh of the victim at a feast in which the god of the clan shared by receiving the blood and the fat pieces." This explanation arises out of totemistic theories of the origin of religion such as were put forward in Robertson SMITH's *The Religion of the Semites*. I find myself far from happy about that theory, and it seems to be impossible that a high-god could ever develop from a low-god. In any case, totemistic origins of religion or not, the above quoted statement does rely on the theories of Robertson SMITH. This first paragraph of G. Buchanan GRAY's *Sacrifice in the Old Testament* makes this plain. He quotes (p. 1) from Robertson SMITH: "The predominance assigned in ancient ritual to animal sacrifices corresponds to the predominance of the type of sacrifice which is not a mere payment of tribute, but an act of social fellowship between the deity and his worshippers." and "The leading idea in the animal sacrifices of the Semites.... was not that of a gift made over to the god, but of an act of communion, in which the god and his worshippers unite by partaking together of the flesh and blood of a sacred victim.'

The development of this theme can be seen in the late Dr. OESTERLEY's *Sacrifices in Ancient Israel*, p. 153: "it is certain that with the development of religious conceptions the animal-god becomes a

---

[1]) Presidential Address delivered at the thirty-second Winter Meeting of the British Society for Old Testament Study, held in London January 1-3, 1957.

god in human form, and the totem-animal has no more, in the earlier sense, the tie of kinship with him, but becomes a 'holy' animal, and is merely symbolic of him. In place of the crass idea that the members of the clan eat their god, there is the belief that the god is present during the sacramental meal, and himself partakes of the 'holy' animal; the god and his worshippers eat together: they each partake of the same body, whereby a union is effected." There are many difficulties in this statement. How did the totem-animal ever come to be eaten? To what extent is this normal in totemism? Is it warranted to assume a change over from 'eating the god' to 'the god eating with them'? What actual evidence is there that an animal-god could become a god in human form?

These somewhat lengthy quotations are intended to show that the idea of the זבח as a sacred meal eaten by god and worshipper, actually depends upon the acceptance of the theory that the origin of religion is to be found in totemism, coupled with the easy assumption that a high-god can develop from a low-god (cf. my *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, pp. 18 f.). Robertson SMITH traced all sacrifice back to an original conception of such an act of communion, even the עולה of Hebrew ritual which was wholly burned on the altar and also those Arab sacrifices in which the sacred flesh was left to be devoured by wild beasts. Buchanan GRAY inclined towards the gift-theory, but I think OESTERLEY's approach is here to be preferred in that he says there are different origins (*op. cit.* pp. 11 f)—gifts to the Deity, means of union with Him, means of liberating life, etc. I do not know that I would agree with this particular triad, but he is right in that there is more than one origin of sacrifices.

It is plain that the עולה was a gift. It was brought by the worshipper: it was wholly burnt on the altar: nobody received any part of it. It was a 'whole-offering', and this is to be preferred as the English rendering. (Not 'burnt-offering', as RV and RSV, because that must represent אשה.) It is plain also that the מנחה was a gift. Etymologically the word means 'tribute, gift', in a non-religious context and there are 37 such cases in OT. Compare also the Arabic *manaḥa* and the noun *minḥat*. What kind of a gift it was, and to whom the gift was given, will be discussed later.

What then was the זבח? GRAY (*op. cit.*, p. 6) said the word "means simply what is slain ",and no one will quarrel with that. If therefore we want an English word for זבח, parallel to 'whole-offering' for עולה, it ought to be 'slain-offering', since that term is applicable to

every זבח at every period. Also, as GRAY rightly says (*op. cit.*, pp. 6 f), "the זבחים were slain animals used mainly for a sacred meal, the עולות were offerings burnt whole on the altar," though this statement is not precisely correct in two particulars—the word 'mainly' needs explanation, and the עולות were not 'burnt whole' but 'wholly burnt'.

According to Lev iii 1 certain parts of the זבח were burnt on the altar. They were the fat covering the entrails (the great caul), all the fat upon the entrails (the mesenteric fat), the two kidneys and the fat on them on both sides of the backbone, the long lobe (caudate lobe) of the liver by the kidneys. All this was to be burnt on the altar on the top of the burnt offering. This instruction concerning fat pieces applies also to the goat (Lev iii 14 f.) and to the sheep, with the addition of "the entire fat-tail cut off close by the spine (iii 9)". The reason for all this is "all fat belongs to the LORD (iii 16)", and "you shall not eat the fat of any ox, sheep or goat (vii 23)" because "every man who eats fat from a beast of which he has presented any part as a burnt-offering to the LORD, shall be cut off from his father's kin (vii 25)", which is exactly what happens to him if he eats the blood. Further, no man is to eat the fat of beasts which die naturally or are mauled by other beasts (vii 24), though this fat may be used for other purposes. The prohibition against the eating of fat is absolute, just as that against eating the blood is absolute. The reason for the burning of the fat on the altar was that it was fat; it was not because the LORD was thought to share in the eating of the beast.

I find this last statement to be confirmed by a consideration of what happened to the חטאת, the so-called sin-offering. The details of the ritual are to be found in Lev iv 24: "The priest shall lay his hand on the goat's head, and shall slaughter it before the LORD in the place where the whole-offering is slaughtered. It is a sin-offering. The priest shall then take some of the blood of the victim with his finger and smear it on the horns of the altar of whole-offering. He shall pour the rest of the blood at the base of the altar of whole-offering. He shall burn all the fat at the altar in the same way as the fat of the זבח." That is, the fat of חטאת is to be treated in exactly the same way as the fat of the זבח. In both cases this is because it is fat. This is always so. The fat and the blood are extracted from the animal, whatever the purpose for which the animal is to be slaughtered. This goes to the altar, and (except for the right thigh of the installation ram, see below) nothing else goes to the altar. This is so also in the

case of firstlings (Num xviii 17), where the blood is sprinkled on the altar, and all the flesh goes to the priest, but the fat is burnt on the altar.

Apart from the whole-offering and the Passover Lamb (which is a true זבח, but is outside the Temple-sacrifice system proper), there is one variation from the practice of "blood and fat always to the altar and nothing else to the altar". This is to be found in the installation ceremony of Aaron and his sons (Lev viii). The animals involved were: an ox for a sin-offering and two rams. In the case of the ox for the sin-offering, some of the blood is smeared on the horns of the altar and the rest dashed against the foot of the altar, as usual: all the fat is burnt on the altar, as usual: the rest of the ox is destroyed by fire outside the camp. This is because it was a sin-offering for the priests, and it could not be got rid of (the essence of the rite) by them eating it. They ate everybody else's sin-offering, but not their own. In the case of two rams, one was a whole-offering (verse 18). The whole of this was burnt on the altar, as usual. We are left with the installation ram. Some of the blood was placed on the lobe of Aaron's right ear, some on his right big thumb, some on his right big-toe, and similarly for the sons of Aaron. The rest of the blood was poured out at the foot of the altar, as usual. All the fat was burnt on the altar, as usual. The breast was a תנופה ('special contribution' [1]) and went to Moses [2]). Normally in the case of the זבח, this went as a 'special contribution' to the priesthood as a whole (Lev vii 30-32), so that presumably in this special case it goes to Moses, since, if Aaron is being installed, Moses comprises the whole priesthood. Next, the right thigh is normally a תרומה 'levy' [3]). Normally this goes to the officiating priest as his perquisite (vii 32), but in this special case it is placed on the hands of the priest who is being installed, together with three items from the basket of unleavened bread (this was normally also the perquisite of the officiating priest). The new priest-to-be then offers the right thigh and the items from the basket as a תנופה ('special contribution') and Moses, as priest, places them to be burnt on

---

[1]) AV, RV and RSV have 'wave-offering', but see G. R. Driver 'Three technical terms in the Pentateuch', *Journ. of Sem. Stud.* I. 2. p. 100).

[2]) There is something unique about the breast as being 'food of the gods'. See the Ugarit poem Baal II vi 56 f, G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*, p. 101.

[3]) AV, RSV usually 'offering', RV 'heave-offering', but see G. R. Driver, *Journ. of Sem. Stud.* I. 2. p. 103.

the altar. This is the new priest's own whole-offering, a complete gift consisting of עולה and מנחה. It was all he had and he gave it all. He was, so to speak, celebrating his first Mass.

God therefore always gets the same, whatever the offering. He gets the whole of the whole-offering, He gets all the fat, He gets all the blood. He gets all this because it is His right, and He gets it whatever the animal and whatever the intention of the rite. From the חטאת, the priests get the rest (unless it is their own sin-offering, in which case nobody gets it): from the זבח the priests get the breast and the officiating priest gets the right thigh, the one as a 'special contribution' and the other as a 'levy', and the worshippers get the rest: from the installation ram, the priesthood gets the breast, and the right thigh, having first gone to the priest, then becomes the priest's own gift to God. God therefore does not eat the fat of the זבח because he shares the meal. He gets it because it is the fat, and this is all He receives from the זבח. If he receives the fat of the זבח because he shares the זבח, then equally he shares the sin-offering—a suggestion which is essentially abhorrent.

Robertson Smith's argument that the זבח constitutes a sacred meal shared by God and people is to be found in his *The Religion of the Semites* (1889) pp. 221 f. He says that the flesh, having been presented at the altar and devoted by the imposition of hands, is not common, but holy, the central significance of the rite lies in the act of communion between God and man, when the worshipper is admitted to eat of the same holy flesh, of which a part is laid on the altar as 'the food of the gods'. The main objection to this statement is that the god does not eat any of the flesh. He eats the fat. There is always the most rigid distinction maintained between the flesh and the fat, just as rigid as the distinction between the flesh and the blood. Blood is taboo for man; it is the life ,it is too 'dangerous' for man to touch. The same taboo applies to the fat which went invariably to the altar. It was all intestinal fat, the fat which enclosed the vital organs, and, as Robertson Smith says [1]) "the fat, as a special seat of life, ... has in some way an equivalent value to blood". He gives many instances among Semitic and other peoples of the special significance of the fat as having living virtue. We see, therefore, that the fat must be thought of and treated in precisely the same way as the blood. Presumably the fact that the breast has a uniqueness

[1]) *The Religion of the Semites* (1889), p. 363.

as 'food of the gods' is due to the fact that it encloses the heart and is therefore 'holy' and 'taboo' to, so to speak, the second degree.

The important element in Robertson SMITH's statement is that "the flesh, having been presented at the altar and devoted by the imposition of hands, is not common, but holy." The worshipper eats the whole of the flesh (apart from the 'special contribution' and the 'levy'). He eats 'holiness': he eats 'the god', and so receives new life and strength and power, the *mana* of primitive religion. Possibly this is why, after the distinction had to be made between זבח for ordinary food ('slaughter') and זבח for the sacred meal, the latter came to be called שלמים (AV, RV and RSV 'peace-offering'). But is 'peace-offering' the correct English equivalent? LXX in Samuel, Kings and Proverbs has εἰρηνικός (12 times), cf. Vulgate *pacificus*, and presumably this is the origin of the rendering 'peace-offering'. But the regular LXX rendering in Leviticus is σωτήριον (28 times), in Numbers (7), and elsewhere 17 times. The usual form in Greek ritual is not σωτήριον, but τὰ σωτηρία, and this sacrifice was "for the safety and health of the council" or "of the people" (*Anabasis* iii, 2, 9 and v, 1, 1), and the Soteria was a special sacrifice at Delphi. To this we may add Is liii 5 where מוסר שלומנו is not 'the chastisement of our peace' but 'the chastisement of our health' (i.e., the chastisement which brings us health) as the context makes plain.

The זבח is therefore a common meal in that all the people together eat of the Holy Food; they 'eat the god', and so find vigour and new life for body and soul. It is therefore a shared meal, a communion meal, not because God eats some of it, but rather because they 'eat God'.

In the Ugarit texts the use of the root *dbḥ* supports the contention that the verb has to do with slaughtering and the noun with food and a feast. There are roughly twenty instances, most of which refer in a general way to a slaughtered victim. But there are some cases which definitely refer to a feast. These are Keret II i 40[1]), II i 60, III iv 27 and 28, III vi 5; Rephaim I i 10; Baal VI iv 28 ff. There are three references to sacred meals, two of them definitely in a temple (Aqhat II i 32 and II ii 21), and one probably in a temple, Rephaim III ii 13, which refers to a feast of "oxen, also sheep;... felled bulls, and fatlings of rams, calves of a year old", phrases which are strangely reminiscent of Mic vi 6-8.

---

[1]) The references are as in G. R. DRIVER, *Canaanite Myths and Legends*.

There are three references to *shelamim*. They are all in Keret (I iii 26 ff, I v 35 ff, I vi 4 ff). All three give a list of miscellaneous objects —silver and gold, a share of an estate, slaves, three horses and a chariot, and these Keret takes away from king Pabil's court as a bribe not to attack Udm. It is difficult to see how such *shelamim* can have anything to do with a זבח, since there is no slaughter involved, and a slaughter is essential in a זבח. Probably the significance is 'recompense', as in Dt xxxii 35 and Is lix 18 (bis), which suggests that MT is right after all in both cases.

There was however a shared-offering in the Temple ritual, partly in the sense which Robertson Smith understood the זבח. This is in connection with the ram of installation (Lev viii 22-29), to which reference has been previously made. To recount the ritual: after dealing with the blood, Moses takes the fat which always went to the altar and the right thigh which normally was a תרומה ('levy') and went to the officiating priest. He then takes from the basket of unleavened bread one unleavened cake, one cake mixed with oil, and one wafer. The fat, the right thigh, and the three cereal items are all placed on the hands of Aaron and his sons who treat them as a תנופה ('special contribution'). Moses then offers them on the altar. I understand that which is offered on the altar to be a reduced whole-offering, with the right thigh standing for the whole animal and the three items from the basket standing for the full cereal-offering. God thus partakes not only of the normal fat, but also of part of the beast. Aaron and his sons eat the rest of the ram of installation and the rest of the cereals which are in the basket. In this way, God and the priests share a common meal; but it is only God and the priests who can do this, for if perchance anything is left over from the share of the priests, this has to be destroyed.

II

מ נ ח ה

It has always puzzled me why the pre-exilic מנחה should be "an offering made to God, of any kind, whether grain or animals" [1]), whilst the post-exilic מנחה should be a grain-offering only. This seems to be a curious and unlikely change. It is easy to understand the change in קטרת, on the assumption that the word properly means 'that which goes up in smoke (to the Deity)'. Thus it means a

[1]) Brown, Driver and Briggs, *Oxford Lexicon*, p. 585a.

burnt-sacrifice until the introduction of incense into the Temple ritual, and then it came to mean 'incense' only. This is a natural change, but it is not easy to understand the generally received change in the use of the word מנחה. Is the generally received opinion sound?

I advance the following suggestion with a measure of diffidence. It seems to me that at all times מנחה must strictly have been 'a gift of grain (cereal)', but that, since the word originally meat 'tribute, gift' it could be used loosely in a wider sense. This wider sense could be the whole ceremony: e.g. 1 Kgs xviii 29 and 36 לעלת המנחה (at the time of the evening ceremony) and 2 Kgs iii 20 כעלות המנחה (about the time of the morning ceremony). The two ceremonies referred to are the Tamid, Ex xxix 38 ff., Num xxviii 3 ff.. Lev vi 1 ff. (Eng. 8 ff.) has to do with the placing of wood on the altar-fire in the morning when it was rekindled. Possibly it was a misunderstanding of this passage which led OESTERLEY (*op. cit.*, p. 221) to assume that there was only a morning Tamid before the exile.

According to the *Oxford Hebrew Lexicon*, there are ten cases where מנחה may stand for "any offering made to God, whether grain or animals", and there are six other cases which "may show an early stage of discrimination". My thesis here is that these latter six instances show the true early meaning of מנחה, and that the other ten are generalisation due to the etymological nuance of the word, which is 'tribute, gift' in general. In this way, the term מנחה is parallel to the term זבח. The former strictly means 'a cereal offering', but generally could mean 'gift, tribute'; the latter strictly means 'shared meal', but generally could mean 'an animal that is slaughtered'. There is another term of the same type. The term קרבן strictly means 'that which is brought near and is used for the maintenance of the Temple and its services, (as against קדשים 'Holy-gifts' which go normally to the maintenance of the priesthood), but generally (Lev i 2 etc.) can be used of anything 'that is brought near'.

The ten 'general' cases of the use of the term מנחה are 1 Sam xxvi 19 (might be anything, but need not mean an animal); Is i 13 (again, anything, but the line may be comprehensive, with קטרת meaning animals burnt on the altar and מנחה grain that is offered); Ps xcvi 8; Zeph iii 10; 1 Sam ii 29b, 1 Sam ii 17; Num xvi 15 (Dathan and Abiram-Korah complex, and it is not clear what Dathan and Abiram brought. In any case the reading מנחתם is suspect). We are left with the three instances in the Cain-Abel story (Gen iv 3-5). Cain brought a מנחה of the fruit of the ground. Here מנחה is plainly

a cereal-offering. But it does not say at first that Abel brought a מנחה, and he certainly brought animals ('the firstlings of his flock' etc.), But the second time the offerings of the two brothers are mentioned, the term מנחה is used of both. Here the term may well be used in the general sense of 'tribute, present'.

There remain the six cases where there is possibly "an early stage of discrimination". In 1 Sam ii 29a, the most reasonable assumption is that זבח means an animal and מנחה means grain. 1 Sam iii 14 and Is xix 21 have the same pair of words. Jer xiv 12 and Ps xx 4 have עולה (an animal) and מנחה (grain). Amos v 22 has מנחה (grain) and שלם (animal).

I have found no occurrence of the term מנחה in the Ugarit material. On the basis of the above evidence, therefore, the tentative suggestion is that מנחה strictly means 'grain-offering' at all periods, but that it can always have the more general meaning of 'tribute, gift', but it never means 'animals' in any exclusive sense.

III

חטאת

This word in its ritual use is commonly translated 'sin-offering'. This is not a satisfactory rendering, because the sin-offering was not an offering in the sense that (apart, of course, from the fat and the blood) it went anywhere near the altar. Presumably the Hebrews called it "the sin". It became the sin, and it was got rid of. It was taken away so that it was no longer between the repentant sinner and God.

But the interest here is in 2 Cor v 21: "Him who knew no sin he made to be sin on our behalf". The word is ἁμαρτία, but here it means, not 'sin', but 'sin-offering'. Read therefore: "Him who knew no sin, he made to be a sin-offering on our behalf." Christ, the sinless one, became the means by which our sin is taken away.

This is part of a much more comprehensive matter. It is commonly said that New Testament Greek is Koine Greek; which, doubtless, is true enough, provided we remember that each writer will tend to use the syntax of his own first language. But there is much more than Koine Greek in this matter, not only in theological words, but in others. For instance, πίστις does not mean 'belief' in the sense of assent; it means 'faith' in the sense of trust, because St. Paul uses the word in the LXX way, standing for the Hebrew אמונה. Thus

ἀλήθεια in the Gospel according to St. John means 'truth' in the sense of 'that which can be relied upon', the meaning being derived from LXX usage, and equivalent to אמת and אמונה. Similarly πειράζω equals נסה; πονηρόν equals רע; ("Lead us not to the testing, but deliver us from misfortune"); παρακαλέω equals נחם, and so often means 'comfort', not 'comfort *in* sorrow', but, like נחם, 'comfort *out* of sorrow', so that παράκλητος means, not 'Comforter', but 'Convincer, Convictor', One that causes a change of mind (*Exp. Tim.* lvii, 2, pp. 47-50).

In LXX, ἁμαρτία stands for חטאת in its meaning 'sin', 'consequences of sin', and 'sin-offering'. It is suggested here that this last is the meaning in 2 Cor v 21.

SHORT NOTES

CONJECTURE SUR UN PASSAGE DE FLAVIUS JOSEPHE RELATIF AUX ESSENIENS

M. Dupont-Sommer a récemment proposé [1]) une ingénieuse correction pour améliorer le passage suivant de Flavius Josèphe: Ζῶσι δὲ οὐδὲν παρηλλαγμένως, ἀλλ'ὅτι μάλιστα ἐμφέροντες Δακῶν τοῖς πλείστοις λεγομένοις (Antiquités Judaïques, XVIII, I, 5, 22) „(les Esséniens) vivent sans aucune différence, mais en se conformant le plus possible à ceux des Daces appelés les Nombreux".

Au lieu de corriger πλείστοις „Nombreux", comme on le faisait généralement avant lui, M. Dupont-Sommer argue de la parenté manifeste entre le πλείστοις de Josèphe et le רבים des textes de Qumrân pour conserver ce terme et pour suggérer de lire plutôt ΣΑΔΔΟΥΚΑΙΩΝ à la place de l'inintelligible ΔΑΚΩΝ „des Daces" (?): „en se conformant le plus possible à ceux des fils de Sadoq appelés les Nombreux".

Toutefois, cette argumentation séduisante soulève deux objections: 1) ΣΑΔΔΟΥΚΑΙΩΝ et ΔΑΚΩΝ sont graphiquement assez peu semblables l'un à l'autre. 2) Flavius Josèphe donne ailleurs à (Σαδδουκαῖοι le sens de „Sadducéens" et donc il devait être peu enclin à l'employer, sans autre explication, pour désigner les „fils de Sadoq".

Aussi, tout en restant dans la voie tracée par M. Dupont-Sommer, pourrait-on envisager une autre hypothèse: le texte original n'aurait-il pas porté ΑΥΤΩΝ „se conformant le plus possible à ceux des leurs appelés les Grands"? Il suffisait alors d'une tache ou d'une déchirure atteignant le Τ et la partie inférieure de la lettre précédente Υ pour qu'on lise ΑΚΩΝ au lieu de ΑΥΤΩΝ; et ensuite un copiste aurait, consciemment ou non, dittographié Α en ΔΑ, selon une confusion fréquente...

Si cette hypothèse méritait d'être retenue, elle amènerait à comprendre que les πλεῖστοι ne formaient qu'une partie de la communauté, puisqu'on parlerait des „πλεῖστοι d'entre eux" et que les autres se

---

[1]) *Evidences*, no. 55, p. 34 ou *Journ. of Sem. Stud.*, 1956, n. 4, p. 361-366.

conformeraient avec soin à la conduite de ces personnages importants. En conséquence, il faudrait traduire par les „Grands", les „Principaux", presque les „Considérés" ou les „Vénérables", et non pas les „Nombreux". De même, cela nous indiquerait que רבים devrait s'interpréter d'après l'araméen (רב = grand) et non pas d'après l'hébreu (רב = nombreux). Dans une communauté où l'araméen restait sans doute la langue usuelle, cette confusion n'aurait rien d'extraordinaire et ce terme de respectueuse déférence rejoindrait tout à fait le „Rabbi" des Evangiles [1]).

Paris J. CARMIGNAC

UN PARALLÈLE BABYLONIEN D'ISAÏE LX ET DU PSAUME LXXII

Pour évoquer la gloire de la nouvelle Jérusalem, Is. lx décrit une sorte de procession: tous les peuples se dirigent vers la ville sainte afin d'y porter leurs présents. L'idée reprend celle d'Is. ii 1-4, mais avec un aspect rituel plus prononcé (les offrandes ne sont pas mentionnées dans Is. ii). L'universalisme religieux est le même dans les deux textes, la seule note discordante qu'on relève en Is. lx 12 étant généralement attribuée par les commentateurs à un glossateur postérieur [2]). Le passage dépend plus étroitement encore d'Is. xlix 18-23 (comparer: lx 4 et xlix 18, 22; lx 10 et xlix 17; lx 14 et xlix 23 *b*; lx 16 *a* et xlix 23 *a*; lx 16 *b* et xlix 26). Le rapport avec Is. xxxv est moins clair (cp. lx 13 et xxxv 2), la dépendance pouvant jouer ici en sens inverse. Si l'on défalque les éléments repris à Is. ii et xlix, l'élément caractéristique du morceau est l'énumeration des présents apportés par les peuples étrangers au sanctuaire de Jérusalem (lx 4-9, 11, 13-14, 16-17*a*). Dans un autre contexte, le Ps. lxii présente un tableau semblable (v. 10 et 15*a*); mais il s'agit là du roi, non de la cité sainte, bien que l'hommage rendu de part et d'autre soit décrit en termes analogues

---

[1]) R. MARCUS pense („Mebaqqer and Rabbim in the Manual of Discipline", *JBL*, 1956, p. 298-302) que „rabbim" désigne l'ensemble de tous les membres du Conseil de la Communauté. C'est fort possible. Mais cela n'oblige nullement à donner à „rabbim" le sens de „Nombreux" et cela n'empêche nullement de maintenir celui de „Grands": par rapport à tous les postulants, novices et pénitents, les membres du Conseil n'étaient peut-être pas tellement „nombreux", mais leur dignité leur méritait le titre de „Grands".

[2]) CONDAMIN, DUHM, TORREY, BENTZEN *et alii*. Même remarque dans la Bible de Jérusalem, *in loco*.

(comp. Ps. lxxii 9 et 11 avec Is. xlix 23 *b* et lx 14*a*). On se demande parfois s'il y a emprunt, et dans lequel des deux textes il se trouve [1]). Il serait préférable de songer à l'usage parallèle d'un *lieu commun* que n'ignore pas la littérature orientale.

Nous retrouvons en effet ce lieu commun dans la nouvelle inscription akkadienne de Mardouk-apla-iddina publiée par J. GADD [2]), reproduite et commentée par le regretté P. FOLLET, auquel nous l'empruntons [3]). Il s'agit d'un compte rendu adressé à Ishtar (l. 1-2). Le texte évoque les mauvais jours du royaume (3-10), puis le changement de situation advenu sous le règne de M. (11-15) qui a triomphé de tous ses ennemis (16-18) et reconstruit l'Eanna (19-29). Suivent des voeux ainsi conçus: "(30) Lorsqu'Ishtar, dame des pays, dirige avec joie sur cette oeuvre un regard bienveillant, (31) qu'à M., roi de Babylone, elle accorde la vie! Qu'elle multiplie ses années et qu'il soit rassasié de progéniture! (32) Que par son commandement auguste, qu'on ne peut altérer, elle fasse courber tous ses ennemis à ses pieds (*kul-lat na-ki-ri-šu a-na šepâ-šu li-šak-niš*) et (33) que les rois, ses ennemis apportent l'abondance des quatre régions, les produits de la montagne et de la mer, (34) comme leur lourd tribut, jusque dans l'Eanna (*šarrâni*^{meš} *na-ki-ri-šu nu-ḫuš kib-rat ar-ba-'-i ḫi-ṣib šadî u tam-tim bilât-su-nu kabit-ta liš-du-du a-na kirib Šu-an-na*^{ki})! (35) Qu'il reçoive leurs présents, qu'il les fasse entrer dans l'Esagil devant le Seigneur des seigneurs (*man-da-at-su-nu lim-ḫur-ma a-na E-sag-il li-še-rib ma-ḫar bêl bêlê*)! (36) Que son règne à Tintir (= Babylone) soit fermement établi à jamais (*palû-šu i-na Tin-tir*^{ki} *li-kun a-na ṣa-a-ti*)!"

On peut maintenant relever les parallèles. Sur 31 : Ps. lxxii 5, 15*a*, 17*a*. Sur 32 : Is. xlix 23 et lx 14*a*; Ps. lxxii 9 et 11. Sur 33-35 : Ps. lxxii 10; Is. lx 5-9, 11 + 13. Sur 36 : Ps. lxxii 5 et 17; Is. lx 19-20. Il est normal que les parallèles des textes où il est question de la vie ou du règne du roi (lignes 31 et 35) se rencontrent surtout dans le psaume, bien que l'établissement éternel de Jérusalem ne soit pas absent d'Is. lx (cf. 19-20), voire même l'évocation de sa nombreuse postérité (4*b*, 9*b*, 21-22): la ville sainte attire à elle des traits royaux. Les parallèles de la ligne 32 figurent à titre égal dans les deux textes. Il s'agit d'ailleurs d'un thème banal, tant dans la littérature akkadienne

---

[1]) Par example, la dépendance du psaume par rapport à Is. lx est actuellement retenue par R. TOURNAY (*Les Psaumes*[2], BJ, p. 281) et A. FEUILLET (*Le cantique des Cantiques*, p. 227).

[2]) *Iraq* 15, 2 (1953), p. 123-134.

[3]) „Une nouvelle inscription de Merodach-Baladan II", *Biblica* 35 (1954), p. 413-428.

que dans la Bible; le plus étonnant est de le voir adapter à la ville sainte personnifiée. Mais les parallèles les plus significatifs, ceux des lignes 33-35, ne sont qu'esquissés dans le psaume tandis qu'Is. lx les développe abondamment. On notera que, dans les passages allégués (lx 5-9 et 11 + 13), on commence par évoquer des cortèges d'étrangers chargés de dons (caravanes d'Arabie méridionale, troupeaux d'Arabie septentrionale, vaisseaux de Taršiš chargés d'argent et d'or, bois précieux du Liban), puis leur entrée dans le sanctuaire de Yahvé, qui constitue à chaque fois le fond du tableau comme l'Eanna et l'Esagil dans l'inscription akkadienne. On peut même se demander si le texte ne détaille pas intentionnellement des dons venus des quatre points cardinaux, des „quatre régions" interprétées dans une perspective géographique palestinienne: routes trafiquantes du Sud (v. 5: Madian, Epha, Saba), désert oriental (v. 7: Qedar et Nebaiot), mer occidentale (v. 8-9: Taršiš), montagne septentrionale (v. 11 + 13: le Liban). Bien plus, l'expression du v. 5*b* rappelle d'assez près celle de la ligne 33 de l'inscription: „les trésors de la mer" (*hamōn yam*; cf. pour le sens Ez. xxix 19 et xxx 4, où *hamōn* désigne les richesses apportées en butin), „les richesses des nations" (*ḥêl goyim*; cf. pour le sens Is. viii 4 et x 4, où *ḥayl* a le même sens). Il s'agit là d'un tribut sacré déposé par les étrangers dans le temple de Yahvé. Le Ps. lxxii résume la même idée en des termes qui évoquent plus directement les dons ou tributs offerts: *minḥā* (tribut d'allégeance aussi bien que don cultuel), *'eškar* (tribut; cf. Ez. xxviii 15 dans un contexte de trafic).

Bref, dans le Ps. lxxii et Is. lx on trouve un remploi parallèle du même lieu commun. Le cadre primitif de celui-ci doit être cherché dans la littérature royale de l'Orient, lorsque les rois énumèrent les présents offerts par les étrangers soumis, tant à eux-mêmes qu'à leurs dieux. Repris dans la Bible, le thème s'applique sans difficulté au roi d'Israël (qu'il s'agisse d'un roi historique ou du roi futur: nous n'entendons pas trancher le problème du Ps. lxxii); il est aussi transféré sur la ville sainte quand on veut en évoquer la gloire dans une perspective eschatologique. Mais dans ce dernier cas, la note religieuse est plus accentuée et l'entrée du cortège universal dans le temple de Yahvé est mise en exergue. Dans ces conditions, il devient bien difficile de prouver une dépendance du Ps. lxxii à l'égard d'Is. lx, ou l'inverse. On est en présence d'un patron littéraire beaucoup plus général que la Bible adapte à ses fins moyennant les transformations nécessaires.

Paris PIERRE GRELOT

DATING OF COVENANT CODE SECTIONS ON HUMANENESS AND RIGHTEOUSNESS

(Ex. xxii 20-26; xxiii 1-9)

Embedded in the Covenant Code (Ex. xxi-xxiii) with its civil, penal and cultic portions, there are two sections dealing with provisions about humaneness and righteousness: warnings against maltreating strangers and poor debtors, injunctions to return the garment, given in pledge, before sunset, to bring back stray livestock belonging to an enemy, and to relieve beasts of an enemy suffering under too heavy a burden. Another section warns not to utter false report, not to support false witnesses, not to follow the multitude or majority to do evil, not to pervert justice by partiality, favoritism or bribe.

These verses must have been interpolated in the bulk of the Covenant Code, for v. 27 (forbidding to curse God and a ruler) follows v. 19 (forbidding to sacrifice to any God apart from Yahweh). V. xxiii 10 dealing with weekly and yearly sabbatical institutions follows naturally v. xxii 29 dealing with the firstborn to be given to Yahweh after seven days. V. 30 (plural instead of singular) is a later addition.

These two interpolated sections use generally the form of the second person singular. Only some verses: 20b. 21. 23. 24b use the form of the plural. They warn to afflict widows and orphans and to take interest from a poor debtor. These verses are probably of secondary character, added to the interpolated text. Who wrote these two ethical sections? Many scholars assume that the two ethical sections came into the Covenant Code under the influence of the literary prophets of the eighth century. This thesis, a cornerstone of the WELLHAUSEN school, is no longer tenable.

The Deuteronomic Code undoubtedly presupposes these sections. It enlarges and qualifies them and quotes part of the sections. Instead of beasts belonging to an enemy Deuteronomy (xxii 1-4) demands to bring back beasts of a brother; if they belong to a stranger, it adds, the finder may keep them till the loser asks for them. In the case of relieving, Deuteronomy also limits it to the beast belonging to a brother, a kinsman. (That, by the way is a remarkable difference in outlook. The Deuteronomist is less broadminded and more nationalistic than the Exodist). In the case of taking pledges, Deuteronomy (xxiv 10-15) expands the Exodus law. It forbids the pledge-taker to enter the house of the debtor. The lender shall stay out to receive it. He has to return it be-

fore sunset as in Exodus. Whereas Exodus warns that if the lender acts wrongly and if the poor will cry to God, He will help him, Deuteronomy says that if the pledge-taker acts rightly, the poor will bless him and God will accept this as a good deed. This represents a more advanced stage of the religious consciousness than the Exodus formulation. Moreover, Deuteronomy expands the law by adding the provision that the master shall give the wages to a hired servant—kinsman or sojourner—before sunset. Dt. xxiv 17 also forbids to take a widow's garment in pledge. In addition to it, Dt. xxiv 6 warns against taking a mill or upper millstone in pledge. xxiii 20 forbids to take interest from a kinsman, but allows to take it from a foreigner. Here again Deuteronomy discriminates whereas Exodus does not. It is highly probable that in the present text in Exodus saying "If you lend money *to my people*, to a needy among you" the redundant words "to my people" are a gloss harmonizing the text with Deuteronomy. Dt. xvi 18. 19 warns against injustice, partiality and bribe-taking, quoting from Exodus that "a bribe blinds the eyes of the wise and subverts the cause of the righteous." Dt. xix 16-19 demands to do to a false witness as he has meant to do to his brother. It does not warn the judge not to follow the majority or multitude to do wrong, as Exodus does, but instead it emphasizes that we shall follow justice and only justice (xvi 20). Dt. xxv 13-15 prohibits commercial fraud, not mentioned in Exodus.

This comparison makes it evident that the more specialized and expanded provisions of Deuteronomy are dependent on the Exodus sections. The question arises: Who wrote the ethical injunctions of the Deuteronomic Code? In my book *The Growth of the Pentateuch* —a literary, sociological and biographic approach (Bookmans Associates, 1955) I have given a thorough analysis of Deuteronomy (pp. 69-113). I have proved with ample evidence that it consists of two strata. In a lengthy review of my book Prof. Harvey H. Guthrie in the *Anglican Theol. Rev.* calls my literary analysis of Deuteronomy "a real contribution" and Prof. John Bright in *Interpretation* (April 1956) writes: "That Deuteronomy rests on an older Israelite basis is by way of becoming the common opinion." I found an older, northern stratum, which condemns the worship of foreign gods, without being iconoclastic, and which follows a lenient practice in wartime toward the Canaanites. It reflects a prosperous country. The judges are laymen. Yahweh has several legitimate altars. The later southern stratum, however, combats all pagan symbols, images and pillars as well as magical practices. It urges the liquidation of the Canaanites. It reflects

a less prosperous country. The judges are mostly priests. There is only one legitimate sanctuary of Yahweh. Not only prophets who propagate pagan cults, as the older stratum notes, but even prophets of Yahweh whose predictions do not come true must be put to death.

I attributed the first stratum to the time of Elisha, the restorer of Yahwism after the overthrow of Jezebel who favored the Phoenician Baal worship, the second to the time of the iconoclastic and cult-monopolizing movement of Hezekiah. Now, according to this analysis, the injunctions on humaneness and righteousness belong all to the older stratum. The language is succinct without the hortatory verbiage of the later Hezekian stratum.

That excludes that these injunctions which are based on the Exodus injunctions were written under the influence of the literary prophets of the eighth century or later. Instead we must rather assume that the literary prophets presupposed this ethical code. That is confirmed by the fact that they all appeal to a Torah of righteousness and humaneness, known to the people. Micha vi 8 says explicitly that Yahweh has revealed to man what he wants: to do justly, to love mercy and to walk humbly before God. Amos warns that Judah will be destroyed because they rejected the Torah of Yahweh and did not keep his laws (ii 4). WELLHAUSEN, of course, declared this as a later interpolation, but since all additions to the prophetic books which were interpolated after the fall of Samaria and Jerusalem were forecasts of hope and comfort, it is hardly to believe that the sinister forecast of Amos was added after the fall of Samaria or Jerusalem. So it is authentic. Hosea blames Israel to have forgotten the Torah of Yahweh (iv 6), that they refused to follow the commandment (iii 11), that they have broken Yahweh's covenant and transgressed his Torah (viii 1). In viii 12 I read for the obscure "*echtov rube torati*" "*vaechtov divre torati*" (I wrote down the words of my Torah) "and they were regarded as a strange thing." Isaiah introduces his sermon against injustice and violence with the words: "Hear the Torah of our God (i 10). He complains that the people have rejected the Torah of the God of Hosts and despised the word of the Holy One of Israel (v 24). This looks like the style of Isaiah, not as the insertion of a redactor.

You cannot say that the prophets mean by the Torah of God only the Ten Commandments, for the sins for which they blame Israel are, besides idolatry, murder, whoring, stealing, lying and disrespect to parents, the following: maltreating the poor, perverting justice by taking bribes, and commercial fraud. There must have existed besides

the Ten Commandments another Torah of humaneness, justice and righteousness known to the people in the North and South. The fact that the same moral code was presupposed in the North as in the South implies that this code was older than the division into two kingdoms. From the stories of Elijah and Elisha we learn that the prophetic circles followed a moral code similar to that of the two sections and the Ten Commandments. Elijah blamed Ahab because of murder, robbery and false witness after his dispossessing Naboth of his vineyard. Elisha helped a poor widow against the creditor who wanted to enslave her children. Elisha was happy to announce cheap food prices for the starving people. His disciple Gehasi was blamed for taking gifts for his service. When a prophet lost his axe, he was unhappy because it was a borrowed axe. Elisha weeps when forecasting the cruel warfare of Hazael against mothers and children. Among the Syrian prisoners the belief was spread that the kings of Israel were humane kings (*malche chesed*) (1 Ki. xx 31).

The fact that in the ninth and eighth century prophets of the North and South blame the people for similar transgressions against humaneness and righteousness make it probable that there existed some traditional code on these matters. That may be in the North the early-deuteronomic code and in the South the two ethical sections of the Covenant Code, apart from the Ten Commandments.

When Amos blames Israel for making love at holy places on garments taken in pledge (*b'gadim chavulim*) he uses the same term as in Dt. xxiv 17: "You shall not take in pledge the garment of a widow (*Lo tachbol beged almanah*)". Religious prostitution to which Amos refers was also forbidden in the same northern code (Dt. xxiii 18).

From Albrecht Alt we learn that the apodictic laws of the penal code may be the oldest portion of the Covenant Code and stem from Moses. The bulk of the Code, the civil and cultic laws presupposing an agricultural society and mentioning a tribal chief (*nassi*) but no king (*nagid* or *melech*) may then stem from Samuel, the reorganizer of Yahwist cult and law. These considerations suggest for the two interpolated ethical Exodus sections a date between Samuel and the division of the united kingdom. That would be the time of the first golden age of Israel's literature, the time in which the Yahwist narrator wrote his stories from Adam to Moses. This author ignores priestly institutions and emphasizes righteousness and humaneness as the substance of the worship of Yahweh. Remember the following facts: Abraham loved the strangers and Lot warns his kinsmen not to

maltreat them. Judah persuades his brothers not to kill their brother, not to shed innocent blood. Moses learns from his father-in-law to choose honest and bribe-hating judges. He answers to the rebellious Dathan and Abiram: "Have I taken any donkey from you, have I wronged anybody?" Abraham does not take gifts from the King of Sodom. He teaches his household righteousness and justice. He expects from the Judge of the whole world to spare the innocent in a catastrophe. He settles his strife with Lot and Abimelech peacefully. Esau reconciles himself with Jacob, Jacob makes a treaty with Laban. Israel does not attack Edom. Jacob condemns the atrocity and mass retaliation of Simeon and Levi against Canaanites. Joseph abhors adultery and stealing even with relation to foreigners. The author is inordinately humane to suffering animals as the lawgiver of the two ethical sections who demands to suppress the strong feelings of enmity and hatred to help a suffering beast. The Yahwist master narrator considers the animals as Adam's companions, not tools, as the priestly narrator does. Noah saves his family and seven pairs of each kind of animals, not one pair as the priestly narrator does. After the flood Yahweh promises not to smite any living being. Abraham's servant holds that the fittest wife for Isaac is one who if you ask her, "Let me drink" says "Drink and I will water your camels as well." The same author has God say to Moses that he is merciful, patient, loving, faithful and forgiving. There is much sense in the assumption that the inordinately humane author of the two Exodus sections and the Yahwist master narrator are identical and that the author was the first prophet of ethico-centered religion, the narrator of the parable of the greedy rich and the lamb-loving exploited poor, a masterpiece of humaneness and righteousness, the prophet-statesman Nathan, the teacher of the wise, just and peaceful Solomon. All this would lead to the conclusion that the Davidic age started to reinterpret the passionate Yahweh of the Mosaic age (*el qana*) as the compassionate Yahweh (*el rachum*), who manifests himself not in storm or quake but in the small human voice, as the story tells us which stems probably from the prophet-statesman Elisha, who was, as the Naaman case shows (2 Ki. v 17-19), much less fanatical and uncompromising as his master Elijah. In any case, the central importance of righteousness and humaneness in the religion of Yahweh is much older than Amos and Hosea.

New York IMMANUEL LEWY

REVIEWS

L. H. VINCENT, *Jerusalem de l'ancien testament*, Tome II, Paris, J. Gabalda et Cie 1956, pp. xiii-xvii & 373-809, figs. 111-214, Plates CI-CXLIX.

The first volume of this work appeared in 1954 and was reviewed in vol. VI of this journal (pp. 107-110). The present volume, including Parts II and III, completes the publication with unexpected speed. The enthusiasm with which volume I was received is no less appropriate now that the whole work is before us.

Part II deals with the archeology of the temple. VINCENT notes the difficulty of an architectural reconstruction of Solomon's temple. The biblical description omits essential elements; corruption of the text has made the task still more difficult; no archeological vestiges of the building remain. Sanctuaries of other Semitic religions, however, give some assistance, because Israel did not exist in cultural isolation. Skilfully combining the biblical data with analogies in the religious architecture of the ancient Near East, VINCENT reaches conclusions which provide a satisfying rhythm of architectural proportions.

Discussing the furniture and decorations of the temple, VINCENT argues that the cherubim were anthropomorphic (with the addition of wings), not theriomorphic or of hybrid form. All suggested analogies for the pillars Jachin and Boaz are rejected; they are found to be symbols of divine omnipotence and the power given to the ruler, and to have no architectural function. On the other hand, the utility of the sea and bases in the cult is stressed over and above any cosmic symbolism they may have had.

No basis for a reconstruction of the royal palace is found. More specific results are reached for the "house of the forest of Lebanon", and for Solomon's throne analogies are seen in other ancient thrones and in the ivories of Nimrud, Arslan Tash, Samaria, and Megiddo. An avowedly conjectural attempt is made to locate the various buildings in the sacred area. VINCENT rejects theories which would explain the orientation of the temple by a supposed solar cult.

Leaving the temple of Ezekiel and the post-exilic temple for later examination, VINCENT proceeds next to the temple of Herod. Using the descriptions given by Josephus, which prove to be mutually complementary, VINCENT finds that the resulting picture cannot be reduced to a plan; on the basis of the diameters of the columns and the laws of architectural harmony, however, he boldly undertakes a reconstruction. Contemporary analogies are used on the assumption that Herod's temple was a work of syncretistic art. References in the New Testament give few indications

of details, but the narratives are found to fit what is known, especially in their consistent distinction between the *hieron* and the *naos*. The Beautiful Gate of Acts iii 4, VINCENT argues, was not the external eastern gate of the sacred area but the gate between the court of the women and the court of the Gentiles, called the Corinthian Gate by Josephus and the Gate of Nicanor in the rabbinic literature. The story of Acts xxi f is interpreted topographically in the light of Josephus' description of the temple.

VINCENT now goes back to Ezekiel's temple, which cannot be used to supply details missing in the descriptions of Solomon's temple but deserves study because of its expression of majesty and holiness. Then the Mishnaic description of Herod's temple is discussed by itself, with care to avoid harmonization with Josephus. Harmonization of discrepancies within the Mishna itself is avoided also. While the temple described by the Mishna is theoretically that of Herod, VINCENT finds it to be in fact an idealization, intended to realize the idea of transcendent holiness introduced by Ezekiel and developed by eschatological speculation. Some concern for basic proportions appears even in the title of the tractate, *Middot*; but many details are lacking, and the measurements given do not necessarily represent exact documentation or accurate memory. The description seeks to satisfy all the divine prescriptions since the era of the Tabernacle and all the elaborate ritual requirements of the cult as practised in the last days of the temple.

Only after this separate examination does VINCENT compare the accounts of Josephus and the Mishna. Making due allowance for the merits and shortcomings of both, he finds enough agreement to establish the location of the gates and much concerning the altar and the *naos* itself.

The discussion now moves to the site of the temple, the *ḥaram eš-šerîf*. The archeological history of the enclosure and its walls is investigated thoroughly. The literature of the subject, very little of which VINCENT finds useful, is adduced only for data which can no longer be controlled. WARREN's discoveries receive particular attention because of their importance for dating the various portions of the walls. Facts which could not be interpreted in WARREN's day are illuminated by subsequent developments in archeology.

The sacred rock itself and all the canals, tunnels, cisterns, and cuttings of various kinds in the *ḥaram* are examined in order to determine the original configuration of the hill and the location of the temple and the walls and gates. The result shows clearly that the *ḥaram* was developed on both sides of a surprisingly narrow crest, with valleys on the northeast and southwest and abrupt scarps on the east and west, so that an extraordinary amount of filling in was required to support the great platform.

VINCENT attributes the southeast corner of the foundation to the time of Solomon, comparing its masonry with that of Megiddo and Samaria. Special significance is attached to an Early Iron I jug so carefully deposited in a hollow in the rock as to indicate a foundation sacrifice. Proceeding northward from this corner, the original line of the wall turned to the northwest near the present Golden Gate, followed the southern side of the transverse valley, turned south at the site of the fortress Hananel (somewhat to

the south of the later Antonia), and thence followed the Tyropoeon Valley, well inside the present southeastern corner of the *ḥaram*. Not until the time of Herod was this area enlarged. First attention was given to the buildings within the enclosure; the vast project of completing the supporting wall and the filling in it required was accomplished during the reigns of Solomon's successors.

Herod made the enclosure more regular in shape and doubled its area by extending it to the north and filling in the Tyropoeon Valley at the southwest corner. This dating is supported by the pottery and the marks found painted on the foundation stones, though the work on the north side was not finished until 64 A.D. All the changes which have occurred in the sacred area since that time have left its perimeter unaltered.

VINCENT disposes easily of the theory, based on rabbinic tradition, that the holy of holies was founded on the sacred rock, with the holy place to the east of it. The alternative view, now generally accepted, that the altar of burnt offerings stood on the rock and the temple to the west of it, is found to fit all the facts.

The subsequent history of the courts and gates of the temple is followed on through the centuries, and the results of the investigation are used to illuminate events which occurred in the temple. Especially interesting is VINCENT's reconstruction of the coup by which Athaliah was overthrown, archeological answers being given to questions which textual criticism has failed to answer. On one small point exception must be taken: VINCENT maintains that the pillar of 2 Kings xi 14 (2 Chron. xxiii 13) and xxiii 3 was the platform on which Solomon had stood at the dedication of the temple (2 Chron vi 13). Very rarely indeed does our author offer anything so unconvincing.

The last embellishment of the first temple, VINCENT finds, was the new, imposing Upper Gate built by Jotham at the eastern entrance of the inner court. The era of decline which followed was hardly interrupted by the efforts of Hezekiah and Josiah to repair the sacred edifice.

After the exile, since the royal palace was gone, the temple occupied the area alone. Rejecting all attempts at an architectural reconstruction of the post-exilic temple, VINCENT claims only that it was rebuilt on the previous structural lines with cut stones and wooden binders. Lacking the magnificence of Solomon's temple, it was by no means a poor, miserable structure. Under the Persians, the Seleucids, the Hasmoneans, and the Romans this temple underwent many vicissitudes but no destruction or alteration until Herod enlarged the area and embellished the building in the style of Graeco-Roman art.

Together with the history and description of the temple, this volume contains also Part III, in which the historical and monumental evolution of Jerusalem is traced from the beginning to the destruction of the city by the Romans. The details investigated in Parts I and II are here synthesized. To follow through all this prehistory and history here is impossible. From the many points of interest which might be noted a few may be selected for mention. One of these is VINCENT's theory, defended in Part I, that the original valley of the sons of Hinnom was the Tyropoeon, the name

being later transferred to the valley west and south of the western hill. With most scholars now, VINCENT holds that the Jebusite city captured by David was confined to the southeastern hill. Under Solomon it was extended to the north when his temple and palaces were built. Gradually the occupation spread to the western hill and the intervening valley, until it became necessary, about a century after the time of Solomon, to extend the city walls so as to enclose the western hill as far north as what Josephus calls the old wall. All this and the other developments in the fortification of the city throughout the history of the kingdom of Judah are reviewed by VINCENT in connection with the archeological remains. The episode of Isaiah vii, for example, is associated with the reinforcement of the wall across the mouth of the Tyropoeon Valley to make a large reservoir. The obscure topographical terms in Jer. xxxi 38-40 are discussed at length, and the conclusion reached is that they do not indicate an eschatological enlargement of the city but reflect its limits at the time of the destruction by the Babylonians, the point of the passage being that the whole city will in the future be holy.

In discussing the exile and restoration VINCENT not only accepts the edict of Cyrus in Ezra vi 3-5 as genuine but even, much more questionably, uses Baruch i 6-14 as evidence of the continued practice of the cult at the ruins of the temple. Sidney SMITH's explanation of the *'uššaya* of Ezra iv 12 etc. is adopted—a good example of the fact that VINCENT often uses and so preserves contributions of other scholars which might easily have been forgotten and lost. In connection with the rebuilding of the temple problems of text, exegesis, and history are discussed more fully than at most other points in the history. Nehemiah's restoration of the walls is interpreted in the light of WEILL's excavations, as more fully discussed in Part I.

Through the Greek and Hasmonaean periods the story is continued, using in like manner the conclusions reached in Part I and drawing further upon literary sources. The description of Jerusalem in the Letter of Aristeas is accepted as substantially accurate. An excellent study of Josephus' account of the siege of Jerusalem by Pompey is given in connection with the topography of the period. The Jerusalem of Herod and its history to the first revolt receive relatively brief but adequate treatment. Herod's theatre, amphitheatre, and (probably) hippodrome are located in the Tyropoeon Valley. His palace at the northwestern corner of the Upper City and his temple, already studied in detail, are here brought into the historical picture. A whole chapter is devoted to the siege of the year 70, and while it proves impossible to make a clear story out of the confused and wearisome details, an excellent account is given, including bits of vivid description and fascinating narrative.

The last chapter carries the story down to the foundation of Hadrian's Aelia Capitolina. VINCENT discusses the cause of the second revolt at greater length than its relation to the main theme of the book would seem to require, coming to the conclusion that Hadrian's liberalism had aroused hopes that he would be a new Cyrus, and the disillusionment when he innocently undertook to revive Jerusalem's glory in the new Roman

manner, perhaps not including the temple at all in his project, changed these hopes to anger and hatred.

In a discussion of Bar Cochba's name, written and printed before the discovery of the Wady Murabbaat texts, their evidence could not be used; an additional paragraph concerning them is therefore added at the end of the book, and the letter referring to Galileans is reproduced as Plate CXLIX. While the part played by Jerusalem in the second revolt is admittedly obscure, VINCENT holds that there is sufficient evidence of a siege, probably brief but real, and a radical destruction of the ancient city. His view, strongly argued in Part I, that the supposed Third Wall to the north was in reality built during the second revolt, is brought in here as affording archeological evidence of the siege. The interpretation of the Damascus Document as referring to this wall is repeated at this point in the text, but a rather obscure footnote mentions the fact that the Dead Sea Scrolls have made such a late dating of the document doubtful, and in the *Avant-Propos* at the beginning of the volume VINCENT notes that the association of the Damascus Document with Bar Cochba's wall must now be given up, but that the archeological argument remains unaffected.

Tables of the plates and figures and an analytical index which is almost a summary of the book complete the volume.

While the subject of the book is the Jerusalem of the Old Testament, by carrying the city's history down into the second century A.D. the author makes it include actually the Jerusalem of the New Testament also. It is thus an indispensable reference work for the historical geography and archeology of both Old and New Testaments, even though the connections with New Testament history are not considered fully. The amount of information and scholarly discussion contained in the book is remarkable. The two volumes together comprise only 809 pages, but they are large pages of two columns. Biblical history is included, on the whole, only to the extent that it concerns Jerusalem and its archeological monuments; sometimes, however, the author's interest in his material carries him beyond these limits, to the readers' profit. The whole work exhibits a remarkable combination of careful and repeated personal observation with thorough study of the literature. To examine so patiently the most minute details of obscure ancient descriptions, the sometimes inaccurate and often inadequate reports of modern excavators, and the fine points of masonry pottery, and inscriptions, which the author has studied at first hand these many years, required extraordinary devotion.

There are, of course, many points at which other scholars may be unable to agree with the author. The rapid summary here given will have made that sufficiently clear. The questions and doubts which the present reviewer has noted, however, are of such minor importance as to seem insignificant in comparison with the vast amount of solid, indisputable facts and conclusions. Few scholars can hope to contribute anything of such great and lasting value for biblical scholarship.

New Haven MILLAR BURROWS

H. H. Rowley, *Prophecy and Religion in ancient China and Israel*, — University of London, The Athlone Press, 1956, 144 pp. plus index, 21 s.

Voici encore un livre fort intéressant dû à la plume de H. H. Rowley. On sait que le Professeur de Manchester a passé plusieurs années en Extrême-Orient et qu'il a cherché à le comprendre. Aussi lui est-il possible d'en parler pertinemment: c'est le cas de *Submission in suffering* et de la présente étude. La comparaison qu'il esquisse est le type des sujets scabreux où l'on risque toujours de verser soit dans une apologétique désagréable soit dans un comparatisme peu satisfaisant. Il fallait un esprit comme H. H. Rowley pour éviter l'un et l'autre. A la lecture du volume il semble qu'un occidental comprenne mieux les sages chinois et situe mieux l'originalité du message biblique. Lecture faite, en ce qui me concerne, j'apprécie bien davantage Mo-Tseu auquel, jusqu'ici, sous l'influence de M. Granet je préférais de beaucoup Siun-Tseu. Mais cet aveu n'est qu'à mettre au compte de mon incompétence en littérature extrême-orientale.

Au point de vue biblique, semblable comparatisme est d'un ordre tout différent de celui que l'on est amené à faire entre littérature biblique et autres littératures de l'Ancien Orient. Autant ce dernier peut être fécond pour éclairer tel ou tel passage biblique, autant le parallèle Chine-Israël apporte peu au point de vue du détail de l'exégèse. On trouvera, comme toujours dans les œuvres de l'auteur, des notes intéressantes sur tel ou tel concept biblique: la *ḥéséd* (comparée au *jen* p. 62), l'action politique de Michée et de Jérémie; mais, à juste titre, l'auteur ne tente pas ici de démonstration. Entre ces deux littératures qui n'ont pu avoir aucune influence l'une sur l'autre, ce n'est ni un problème de contact ni un problème de développement culturel qui se pose. Ce qu'il faut chercher c'est comment deux séries de génies, qui ont profondément marqué l'une et l'autre les générations qui les ont suivies, ont envisagé les problèmes humains qui se posaient à leurs contemporains. Aussi ce sont cinq points fondamentaux touchant à la nature de l'homme que l'auteur envisage: l'Etat, les réformes, l'âge d'or, le culte, Dieu. A une époque comme la nôtre où, à tort ou à raison, la philosophie notionelle est discréditée, où les exégètes ne s'entendraient même plus sur la notion de nature, il me semble que des études comme celles-ci sont extrêmement importantes pour préciser les besoins humains auxquels la religion prophétique estimait apporter une solution. Un des résultats de l'enquête de H. H. Rowley, c'est en effet que, si les sages chinois sont des génies, ils ne le sont pas à titre d'esprits religieux, c'est à dire préoccupés des rapports personnels de l'homme et de l'absolu (p. 138ss). Il ne semble pas que M. Granet aurait contredit l'auteur sur le point. Cet absolu est sans doute chez eux personnel (bien qu'on en ait discuté), mais il est en tous cas lointain. Les Prophètes parlent au contraire au nom d'une présence de Dieu. Les études du présent livre permettent donc de mieux dégager la ligne générale de la pensée et de l'action des Prophètes israélites; à ce titre on ne saurait y voir une mince contribution à l'exégèse de l'Ancien Testament.

Paris H. Cazelles

MARTIN-ACHARD, Robert, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament* (Bibliothèque Théologique, publiée sous la direction de J. J. von Allmen) Neuchatel-Paris, Delachaux et Niestlé S.A. 1956. 190 pp. Fr.s. 7,50.

Ce beau volume fait honneur à la collection dans laquelle il a paru. L'auteur, pasteur de l'église réformée de Nancy, s'est proposé de donner un exposé de la question indiquée par le titre de l'ouvrage, non seulement aux spécialistes qui connaissent bien les textes vétérotestamentaires, mais aussi (et l'on peut dire: surtout) aux fidèles de sa communauté. La question traitée est difficile, l'exposé en est aussi clair que la matière le permet, et sympathique; il peut être compris par chaque fidèle qui connaît sa Bible et qui la lit avec amour.

L'ouvrage est divisé en trois parties: 1. La vie et la mort d'après l'Ancien Testament; 2. La victoire sur la mort (Jahvé fait mourir et vivre; l'annonce de la résurrection; Osée vi 1-3; xiii 14; Ez. xxxvii 1-14; Is. liii 10b ss.; lii 13-liii 12; xxv 8; xxvi 19; Dan. xii 2 ss.; rien ne nous peut séparer du Dieu vivant: exégèse de Ps. xvi 9-11; xlix 16; lxxiii 23-28; Job xix 25-27); 3. De la mort à la résurrection (influences étrangères? la croyance en la résurrection comme conséquence de la révélation du Dieu vivant à son peuple). Une conclusion de 5 pages et une bibliographie terminent l'ouvrage.

La grande thèse de l'auteur est que la croyance d'Israël à la résurrection des morts, ou même à l'immortalité de l'âme, est née d'une série de révélations successives, en ce sens que „Le peuple de Jahvé a découvert dans les interventions de son Dieu la certitude que ce dernier, dans sa souveraineté, sa justice et son amour, triompherait de toutes les forces du mal et associerait à son règne ses fidèles serviteurs" (p. 175; cf. aussi p. 162).

De cette révélation de la puissance et de la bonté de Dieu, a jailli au sein d'Israël la bonne nouvelle que „Dieu rend la vie aux défunts!" (p. 175). L'auteur tâche de prouver ceci à l'aide d'une série de textes, choisis dans leur ordre chronologique, et traités dans la partie centrale de son livre. Il fait preuve de bien connaître la bibliographie théologique du sujet et il la cite souvent, mais jamais trop.

Puisque chaque texte pose de nouveaux problèmes et que l'auteur en cite beaucoup, il est impossible de donner ici une analyse détaillée de toute son argumentation. Il me semble qu'on puisse en résumer les points principaux de la façon suivante. La vie est, à l'origine, un don temporaire de Dieu et la mort est donc un fait normal, transformé en un événement contre la nature par la faute des protoparents p. (23; 45). Le royaume des morts n'a pas été créé par Jahvé (p. 43; 155; il faut plutôt dire que l'AT se tait là-dessus), mais il y exerce quand-même sa toute-puissance et brisera un jour son pouvoir (p. 155). Par la mort, l'homme est, en principe, radicalement séparé de Jahvé, elle est une puissance qui menace l'homme continuellement (l'auteur se rallie ici à la thèse de C. BARTH, *Die Errettung vom Tode*, Zollikon, 1947). Or, Dieu peut vaincre cette puissance et il le fait lorsque l'homme est déjà envahi par la mort, mais n'a pas encore rendu le dernier soupir. Quelques rares fois les prophètes réussissent à rendre la vie à un défunt avant que celui-ci ne fût placé dans la tombe, lorsque son „âme"

n'était pas encore loin de son corps (p. 52; 53). Hénoch et Elie ont été enlevés de la terre et le Cheol n'a donc pu exercer son pouvoir sur eux. Dans une autre ligne d'idées, la restauration future d'Israël est représentée comme une destruction de la mort, suivie par la „résurrection". Avec Ez. xxxvii Israël était à la veille de la foi en la résurrection des corps. Il est vrai que le texte est avant tout une parabole de la restauration du peuple élu, mais le prophète prédit celle-ci en faisant appel à la puissance créatrice de Jahvé, qui peut rendre la vie à des corps décomposés.

Quant au Serviteur de Jahvé d'Isaïe liii (que l'auteur se représente à la fois comme une personne individuelle ou une communauté, p. 88), „il est possible, sinon certain, que le second Esaïe (en) ait attendu la résurrection" (p. 97). Plus bas l'auteur dit qu'en Isaïe liii le prophète parle „vraisemblablement" de la destinée d'un être particulier et non du sort d'une collectivité (p. 100). Is. xxvi 19 annonce la résurrection des corps, réservée à certains, sous forme de voeu (p. 111). Daniel xii 2 ss. la proclame ouvertement. Dans les Psaumes xvi, xlix, lxxiii les psalmistes chantent leur joie à cause de la bonté de Dieu, en déclarant que rien ne pourra les séparer de la présence divine; il est possible, mais non certain, que l'auteur du Psaume xlix ait envisagé la possibilité d'être reçu auprès de Dieu après sa mort (pp. 126). Dans Job xix 25-27, le héros du livre s'accroche, dans son malheur, à Dieu dont il attend l'intervention en sa faveur.

M. Martin-Achard croit à la possibilité d'influences étrangères (Canaan, Iran) dans la formation de la croyance de l'Ancien Testament en la résurrection des morts, mais l'élément déterminant de l'origine et de la formation de cette croyance est pour lui la foi d'Israël dans le Dieu vivant, tel qu'il s'est révélé peu à peu aux siens (p. 162).

La façon dont M. Martin-Achard s'est efforcé de présenter d'une façon claire et cohérente un des problèmes les plus difficiles de la théologie de l'Ancien Testament, mérite toute louange. Ceci ne veut pas dire, cependant, que le recenseur ne voudrait faire ancune réserve. L'auteur parle souvent de „révélation" divine. Dans la théologie traditionnelle le mot signifie avant tout une communication de connaissance; pour l'auteur elle ne semble être que la manifestation de la puissance divine, interprétée comme telle par l'homme. Or, l'interprétation humaine, toujours faillible, de faits considérés comme extraordinaires est toute autre chose que la connaissance certaine que le croyant croit posséder par une révélation qui lui est venue d'en haut. Dans l'interprétation de certains textes cruciaux, l'hésitation de l'auteur est très louable et bien compréhensible, mais il n'aurait pas dû aller si loin qu'il semble se contredire. Il dit p. ex. que le Serviteur de Jahvé d'Isaïe liii est à la fois une personne et une communauté (p. 88; qu'on m'excuse de trouver cette solution contraire à l'esprit d'un peuple oriental, bien mieux représenté par la question de l'eunuque, Actes viii 34); plus tard on lit qu'il s'agit vraisemblablement de la destinée d'un être particulier et non du sort d'une collectivité (p. 100). D'autres exemples du même genre pourraient être allégués (cf. p. ex. pp. 81 et 95 sur la vision d'Ezéchiel). Je garde toujours des doutes quant à l'apport des idées cananéennes à la foi israélite en la résurrection, l'idée de la „résurrection" annuelle de la nature étant tout à fait différente de celle de la résurrection des corps à la fin des temps.

Tout en réservant mon jugement sur d'autres interprétations proposées par l'auteur, je suis pleinement d'accord avec lui lorsqu'il dit que la foi israélite en la victoire sur la mort est intimement liée à la foi dans un Dieu vivant, et qu'elle est postulée par celle-ci. Dieu a élu les siens, il les aime, il est pour eux un si grand bien qu'ils désirent être toujours avec lui; lui, de sa part, ne saurait frustrer à jamais un tel désir jaillissant du fonds de l'âme croyante. C'est le sens profond de la parole de Jésus que Dieu n'est pas un Dieu des morts, mais des vivants (Mt xxii 32).

Le livre est bien édité et il est donc dommage qu'un grand nombre de mots hébreux sont si mal présentés, que les fautes défigurent le texte (p. ex. p. 65: en 14 mots 8 fautes; p. 37, dernière alinéa, 8 mots, 4 fautes; p. 31, 4 fois nun final au lieu de waw, etc.). Parfois les noms propres sont mal écrits: p. 31, Alfbrink au lieu de ALFRINK; p. 159, Franckfort, au lieu de FRANKFORT (deux fois); p. 87, Lévy-Brühl au lieu de LÉVY-BRUHL. L'auteur ne discute pas la croyance en l'au delà dans le livre de la Sagesse et dans les écrits de Qumrân.

Nijmegen J. VAN DER PLOEG

BOOK LIST [1])

Australian Biblical Review, Vol. V Nos. 1-2., Melbourne, 1956. Price: 5/—.
M. WILCOX, The O.T. in Acts 1-15; S. B. GUREWICZ, Some reflections on the Book of Ruth.

Konkordanz zum hebräischen alten Testament, composuit G. LISOWSKY, Lfr. 9. Stuttgart 1957.

F. F. BRUCE, The Teacher of Righteousness in the Qumran Texts, The Tyndal Press, London, 1957. 36 p. Price: 2/—.

Y. M. GRINTZ, *Sefer Yehudith*. A reconstruction of the original Hebrew text with introduction, commentary, appendices and indexes. The Bialik Institute, Jerusalem, Isr. 1957. In Hebrew. 224 p.

P. KAHLE, *Opera minora*. Brill, Leiden, xviii+372 pp., 5 tab., bibliography; 1956. Price: Dutch fl. 65.- Hebraica and Islamica.

J.-R. KUPPER, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Société d'Edition „Les Belles Lettres", Boulevard Raspail 95, Paris VIe. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège. Fasc. cxlii. xxxii+282 pp. Prix: 750 fr. 00.

W. S. LA SOR, *Amazing Dead Sea Scrolls and the Christian Faith*, Moody Press, Chicago Ill., 251 pp. Price: $ 3.50.

L. A. F. LE MAT, *Textual criticism and exegesis of Psalm xxxvi*, Utrecht 1957. xiv+112 pp. Thesis University of Utrecht. Price: Dutch fl. 15.—.

J. LICHT, *The Thanksgiving Scroll*. Text, introduction, commentary and glossary. The Bialik Institute, Jerusalem, Isr., 1957. 255 pp. In Hebrew.

J. LIVER, *The House of David after the fall of the Kingdom of Judah*. Thesis Hebrew University, Jerusalem, Isr., 1957. In Hebrew.

---

[1]) The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

H. E. del Medico, *L'énigme des manuscrits de la Mer Morte*, Étude sur la date, la provenance et le contenu des manuscrits découverts dans la grotte I de Qumran, suivie de la traduction commentée des principaux textes. Plon, Paris 1957. vi + 592 pp.

G. Molin, *Lob Gottes aus der Wüste*. Lieder und Gebete aus den Handschriften vom Toten Meer übersetzt und eingeleitet. 67 pp. Alber, Freiburg/München 1957.

S. Morag, *The Šĕwā in the Traditional Yemenite Pronunciation of Hebrew*. In Hebrew. Reprinted from *Lešonenu* xx and xxi (1956-1957). Jerusalem, Isr. 1956.

J. Pedersen, *The scientific work of Snouck Hurgronje*. 31 pp. with a portrait of C. Snouck Hurgronje, Brill, Leiden 1957.

M. Pierik, *The Psalter in the Temple and the Church*, Cathol. Univ. of America Press, Washington, 1957. xi+101 pp. Price: $ 3.00.

O. S. Rankin †, *Jewish religious polemic*, Edinburgh Univ. Press. 1957. 256 pp. Price: 18 s. net.

M. Reisel, *Observations on* אהיה אשר אהיה, *Ex. iii* 14, הואהא, *DSD viii* 13, *and* שם המפורש. Assen 1957. x+133 pp. Thesis University of Amsterdam.

H. H. Rowley, *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls*, Univ. of London, The Athlone Press, 1957, 36 pp. Price: 4 s. net.

J. de Savignac, *La Bible en France*. Apports français à la connaissance de la Bible. La Bible jour après jour, Paris 1957. Illustré. 30 pp.

R. K. Sikkema, *De lening in het Oude Testament*, Excelsior, 's Gravenhage 1957. 123 pp. Thesis Jur. University of Leiden.

R. S. Wallace, *Elijah and Elisha*. Expositions from the Book of Kings. Oliver and Boyd, Edinburgh 1957, xv+164 pp. Price: 16/—.

J. Weingreen, *Classical Hebrew Composition*, Oxford, Clarendon Press 1957. vii+146 pp. Price (in U.K. only): 21 s. net.

H. W. Wolff, *Dodekapropheton*, *Hosea* (ii-iii 5). Biblischer Kommentar A.T. xiv, 1. Neukirchen, Kr. Moers, 1957. 80 pp.

E. Würthwein, *The Text of the Old Testament*. An introduction to Kittel-Kahle's Biblia Hebraica. Transl. by P. R. Akroyd. Oxford, Blackwell 1957. xi+173 pp. Price: 17 s. 6 d. net.

W. Zimmerli, *Ezechiel* (vii 1-xi 25). Biblischer Kommentar A.T. xiii, 3 pp. 161-240. Neukirchen, Kr. Moers, 1956.

Par suite d'un malentendu involontaire le discours d'ouverture de R. de Vaux, président du congrès de Strasbourg, n'a pas été publié dans le Congress volume (*Supplements to Vetus Testamentum* IV, 1957). Nos lecteurs pourront le lire dans *Z.A.W.* 68. Band. 1956. Heft 4, pp. 225 ff. „A propos de la Théologie Biblique".

REMARQUES SUR LES CIRCONSTANCES QUI ONT ENTOURÉ LA DESTRUCTION DES BÂTIMENTS DE QUMRÂN, À LA FIN DE LA PÉRIODE I B DE LEUR OCCUPATION

PAR

E. M. LAPERROUSAZ

Paris

„On peut difficilement croire que (la Communauté) soit partie à cause de ce tremblement de terre: celui-ci ne pouvait pas forcer à s'exiler des gens qui habitaient des tentes et des huttes, ou les grottes de la falaise. Le plus vraisemblable est que la communauté était déjà partie en 31 av. J.C. et que le tremblement de terre a ébranlé un bâtiment vide. Le départ aurait eu lieu peu avant, car il faut tenir compte des monnaies d'Antigone Mattathias, qui ne permettent pas de remonter plus haut que 40-37 av. J.C.".

Ainsi s'exprimait le R. P. DE VAUX dans son „Rapport préliminaire sur la 2ème campagne de fouilles au Khirbet Qumrân" [1])

Or, dans son dernier compte-rendu [2]) considérant les résultats apportés par les cinq campagnes de fouilles, le R. P. DE VAUX croit maintenant pouvoir avancer une hypothèse différente:

„Lorsque la secousse se produisit, dit-il, les bâtiments étaient habités. On ne comprendrait pas autrement la vaisselle conservée dans le locus 86/89, ni le matériel abondant qui a dû être évacué quand le site fut réoccupé et que nous avons retrouvé jeté hors des murs. Il apparaît de plus que le tremblement de terre a provoqué un incendie... Il y avait des feux ou des lumières, donc des vivants, à Khirbet Qumrân au moment du séisme." [3])

La découverte de cette nombreuse vaisselle et des ravages de l'incendie oblige-t-elle vraiment à renoncer à la première hypothèse? Ces éléments doivent-ils être nécessairement rattachés au séisme? Certes, celui-ci étant bien attesté, le „principe d'économie" inviterait

---

[1]) R. DE VAUX, dans *RB*, avril 1954, p. 235.
[2]) R. DE VAUX, dans *RB*, oct. 1956, p. 533 ss.
[3]) R. DE VAUX, *RB*, oct. 1956, p. 544.

à voir en lui l'unique instrument des dégâts et la raison de l'abandon du site. Mais comme nous allons le voir, certains faits mis en évidence par les fouilles s'accommoderaient mieux d'un abandon antérieur au séisme, abandon qu'aurait motivé une destruction consécutive à une attaque de l'établissement.

Il reviendrait donc à préciser l'évènement historique qui, s'étant produit entre les dates limites assignées l'une par les monnaies d'Antigone Mattathias (40-37), l'autre par le tremblement de terre (31), pourrait permettre d'expliquer cet épisode de destruction brutale de Qumrân, qui mit fin à la période I b d'occupation des lieux.

Examinons d'abord les deux arguments avancés par le R. P. de Vaux pour justifier l'hypothèse de l'occupation des bâtiments lors du séisme.

La présence de la vaisselle et l'incendie ne s'expliqueraient donc que si l'établissement avait été habité lors de sa destruction. Mais une remarque s'impose de suite: est-ce que les occupants, devant la menace d'un danger quelconque les déterminant à quitter Qumrân, allaient s'encombrer de poteries lourdes et fragiles? Cela semble peu probable. Allaient-ils les mettre en sûreté dans les grottes de la falaise? Il n'est pas impossible que les poteries trouvées dans certaines grottes y aient été ainsi cachées; mais l'exemple de la seconde destruction (en 68) montre que leur souci fut de sauver leur bibliothèque et non point leur vaisselle. Ainsi, on ne peut conclure de la présence des empilements de vaisselle dans le niveau correspondant à la Période I b que ses occupants furent surpris par la destruction de leurs bâtiments sans avoir pu prendre de dispositions de salut. On peut encore moins en déduire que la cause de cette destruction est forcément le tremblement de terre de l'an 31 av. J.C.

Quant à l'incendie, il semble encore moins bien expliqué par ce séisme. En effet, les bâtiments ravagés par le feu n'incluaient que fort peu de foyers. Le four du loc. 13 ne date que de la fin de la période II [1]); celui du loc. 125 et ceux du loc. 101 ne datent également que de la période II [2]).

Seuls peuvent être reconnus comme ayant sûrement appartenu à la période I b les deux fours à potier des loci 64 et 84 [3]). Mais on voit

---

[1]) R. P. de Vaux, *RB*, avril 1954, p. 212.

[2]) R. P. de Vaux, *RB*, octobre 1956, p. 546.

[3]) R. P. de Vaux, *RB*, octobre 1956, p. 543. (Le Loc. 38-41 a-t-il vraiment été „une vaste cuisine" alors? cf. de Vaux, *RB*, avril 1954, p. 210, également p. 208).

difficilement comment ces deux foyers situés dans l'angle Sud-Est des bâtiments [1]) suffiraient à expliquer les ravages causés par l'incendie, que le R. P. DE VAUX décrit ainsi:

„Dans les bâtiments, qui ont été nettoyés lors de la réinstallation, les traces (de l'incendie) sont peu visibles. Il y en a cependant: ainsi, dans le bâtiment principal, on voit que la porte qui faisait communiquer les loc. 1 et 4 a eu son embrasure brûlée avant d'être bouchée à la période II. Surtout une couche de cendres, tantôt épaisse et tantôt mince, sépare les deux niveaux dans tous les espaces ouverts à proximité des bâtiments, en particulier dans les loc. 37 et 51 et dans la grande cour 135: les toitures de roseaux ont brûlé et la cendre a été répandue par le vent". [2])

Enfin, il y a encore une „couche de cendres de l'incendie dans le loc. 130". [3])

Et, „dans le bassin de décantation lui-même (loc. 132), il y a des plaques de cendres sous le sédiment" [4])

Que toutes ces traces soient encore visibles, malgré deux occupations postérieures et une seconde destruction par le fer et le feu, indique l'importance que dut avoir l'incendie. Méme si l'on admet que le l. 38-41 ait été une cuisine, cela ne peut justifier le tapis de cendres qui recouvre, à l'extrémité Nord-Ouest de l'établissement, le sol de la période I b, dans le cas où l'incendie aurait été provoqué par le séisme. Il faudrait d'ailleurs être sûr qu'au moment où survint celui-ci, fours et foyers étaient allumés. On ne faisait peut-être pas cuire chaque jour de la poterie, à Qumrân; de même, vu la simplicité du menu prescit à la communauté, si l'on rapporte à celle-ci certains textes des grottes, était-il nécessaire d'utiliser à chaque heure du jour les foyers de la cuisine?

Au contraire, un incendie allumé par des assaillants résolus à détruire les bâtiments, ou seulement même dans le but de venir à bout de la résistance des défenseurs, comme il semble que ce fut le cas lors de la seconde destruction [5]), expliquerait l'importance des cendres alors accumulées. Si l'on s'arrête au fait que les loci situés à

---

[1]) Et fonctionnant alternativement selon le vent (cf. R. P. DE VAUX, *R.B.*, octobre 1956, pp. 543-544).

[2]) R. P. DE VAUX, *RB*, octobre 1956, p. 544. — Cf de même (avril 1954, p. 209): „L'abondance des cendres indique que ce l. 51 [dans la partie Ouest duquel se trouvait une latrine] était couvert d'une toiture de roseaux".

[3]) R. P. DE VAUX, *RB*, octobre 1956, p. 545.

[4]) R. P. DE VAUX, *RB*, octobre 1956, note p. 545.

[5]) R. P. DE VAUX, *RB*, avril 1954, p. 213.

l'extrémité Nord-Ouest sont ceux où l'on a retrouvé le plus de cendres, on pourra se demander si cela ne permet pas quelques déductions. Les assaillants se seraient-ils d'abord emparés du quartier Ouest qu'ils auraient incendié dans l'espoir que le feu se communiquerait au bâtiment principal et à sa tour de garde? Un vent du Sud soufflait-il le jour de l'incendie, chassant les flamèches et les cendres vers le Nord? Ou, tout simplement, ce quartier imparfaitement remis en état lors de la réoccupation, a-t-il ainsi conservé plus de traces que les pièces du bâtiment principal, mieux nettoyées.

L'intérêt de la deuxième hypothèse serait de pouvoir davantage situer dans l'année le moment de la destruction par le feu, si l'on se souvient que, dans le couloir de la Mer Morte, il y a deux vents dominants, l'un venant du Nord, et l'autre du Sud, ce qui explique l'orientation des deux fours à potier (loci 64 et 84) [1]). Le vent du Sud ne souffle habituellement pas de fin mai à début novembre. Tandis qu'en mai et en novembre le vent du Sud Est („Khamsin" ou „Sirocco") marque les changements de saison, et que celui du Sud Ouest („hawa masri" ou vent d'Egypte) amène les pluies pendant l'hiver [2]). Cette hypothèse excluerait donc, pratiquement, la possibilité pour l'incendie d'avoir eu lieu en été.

Malheureusement, cela n'est pas un élément d'une grande utilité, car ni le tremblement de terre, ni, nous le verrons plus loin, les autres évènements qui pourraient avoir été la cause de cet incendie, ne se sont produits, semble-t-il, en été, mais plutôt soit au début, soit à la fin de l'hiver [3]). A moins qu'on ne retienne la date avancée par le R. P. Abel [4]) pour le tremblement de terre, c'est-à-dire le 2 septembre 31, ce qui amènerait alors l'hypothèse s'appuyant sur la position des cendres, relativement à la direction des vents, à exclure ce séisme de la série des causes ayant pu déterminer l'incendie [5]).

Ainsi, la première hypothèse émise par le R. P. de Vaux ne semble nullement devoir être abandonnée, à la suite de la découverte de

---

[1]) R. P. de Vaux, *RB*, octobre 1956, pp. 543-544.

[2]) R. P. Abel, *Géographie de la Palestine*, tome I, pp. 117-120.

[3]) Ces époques conviendraient d'ailleurs parfaitement au moment que semble exiger le détail archéologique suivant: „Dans le bassin de décantation lui-même [loc. 132], il y a des plaques de cendres sous le sédiment: le tremblement de terre et l'incendie se produisirent pendant la saison sèche, où le bassin ne servait pas". (R. P. de Vaux, *RB*, oct. 1956, p. 545).

[4]) *Géographie Palestinienne*, T. I., p. 54.

[5]) Au sujet de la date à attribuer à ce séisme, cf. le R. P. de Vaux, dans *RB*, avril 1954, p. 232, avec références bibliographiques indiquées à la note 2.

l'amoncellement de vaisselle du loc. 86/89 et de l'abondant matériel jeté hors des murs lors de la réoccupation, ni même à cause de l'incendie qui marqua la fin de la période I b. Qui plus est, nous allons voir maintenant que plusieurs éléments de l'histoire de Qumrân se comprennent bien mieux, si l'on conserve cette hypothèse. C'est le cas en particulier de l'abandon du site sous le règne d'Hérode, de l'âge de la plupart des gens dont les squelettes ont été dégagés dans les cimetières, enfin de la présence de lampes hellénistiques dans des grottes inhabitables.

Si l'on se reporte aux arguments fournis par le R. P. DE VAUX [1]), il semble vraisemblable que le site ne fut pas réoccupé, du moins d'une manière importante, pendant la trentaine d'années qui suivit la destruction. En effet, alors que les eaux débordant de la canalisation détériorée, déposent leurs sédiments par-dessus les cendres de l'incendie, seules cinq monnaies d'Hérode y sont perdues, pendant un règne de plus de trente ans.

Or, comme le remarquait le R. P. DE VAUX[2]), „on peut difficilement croire que (la communauté) soit partie à cause de ce tremblement de terre: celui-ci ne pouvait pas forcer à s'exiler des gens qui habitaient des tentes et des huttes ou les grottes de la falaise. Le plus vraisemblable est que la Communauté était déjà partie en 31 av. J.C. et que le tremblement de terre a ébranlé un bâtiment vide". Cet argument de simple logique n'a rien perdu de sa force, et il est inutile de s'attarder à sa défense. Par contre, cet abandon serait bien mieux justifié, s'il avait suivi une attaque des lieux et un massacre des défenseurs [3]). Les résultats de l'étude de 43 tombes sont justement troublants. La plupart des squelettes ont été reconnus comme étant ceux d'individus âgés de 30 à 35 ans. Seuls deux semblent âgés sûrement de 50 ans. En particulier, les 20 tombes examinées dans le cimetière principal paraissent toutes être celles d'individus appartenant au sexe masculin (seuls trois cas restent un peu douteux) parmi lesquels 17 avaient moins de 40 ans, deux un âge incertain, et un seul environ 50 ans [4]). Bien sûr,

---

[1]) dans *RB*, octobre 1956, pp. 544-545.

[2]) *RB*, avril 1954, p. 235.

[3]) Une situation fort semblable à celle qui se présentera en 68 après J.C. existe alors, et les lignes suivantes que le R.P. DE VAUX écrit au sujet de la seconde destruction de Qumrân, peuvent convenir à la première: „On peut supposer que l'ensemble de celle-ci [la Communauté] avait en effet quitté les lieux, en mettant ses trésors à l'abri, mais qu'un parti d'hommes résolus avait tenté de défendre le bâtiment" (*RB*, avril 1954, p. 234).

[4]) R. P. DE VAUX, *RB*, oct. 1956, pp. 569-572.

le nombre de tombes étudiées ne représente qu'un très faible pourcentage. Il semble néanmoins difficile de refuser toute valeur statistique à ces sondages de tombes prises un peu partout dans les divers cimetières, et il est fort curieux que tous ces gens se trouvent avoir été, au moment de leur mort, dans ce qu'on est convenu d'appeler „la force de l'âge". L'hypothèse d'une fin brutale s'impose à l'esprit. Mais on ne voit pas pourquoi, si nous avions là les victimes du tremblement de terre, le séisme n'aurait choisi ses victimes que parmi les hommes jeunes.

Ne pourrait-il s'agir alors des défenseurs que les Romains auraient massacrés lors de leur attaque de l'établissement en 68 après J.C.? Dans son dernier compte-rendu le R. P. DE VAUX date ainsi les divers cimetières de Qumrân: „Toutes ces tombes, malgré des différences secondaires, sont du même type et semblent se rattacher à l'occupation principale du Khirbet, aux périodes I et II, sans qu'on puisse préciser davantage." [1]) Mais il ajoute aussitôt, en note [2]): „Sauf dans deux cas: le remplissage de la T. 4 (*RB* LX, 1953, p. 103) contenait les fragments d'une jarre de la période I b; le remplissage de la T. 24 avait une lampe „hérodienne" intacte de la période II". Or cette dernière tombe est justement l'une des trois qui semblent avoir servi à une réinhumation. En effet, „dans trois cas, T. 11 de 1951 et T. 24 et 37 de 1956, les squelettes disjoints et incomplets indiquent une réinhumation. . ."[3] Enfin, la T. 24, „Qui a la même disposition que les autres et qui est entourée de tombes individuelles, contenait, dans le loculus, les ossements incomplets de deux individus disposés en deux tas séparés" [4]). Il s'agit des restes d'„un homme d'environ 25 ans; [d']un homme adulte d'âge incertain" [5]). Cela porte le R. P. DE VAUX à cette conclusion: „Peut-être ces ossements ont-ils été apportés d'un lieu [6]), peut-être sont-ce les restes de victimes du tremblement de terre, pieusement ensevelis lors de la réoccupation." [7])

---

[1]) R. P. DE VAUX, *RB*, oct. 1956, p. 571.
[2]) *Ibid.*, p. 571.
[3]) *Ibid.*, p. 572.
[4]) *Ibid.*, note p. 570.
[5]) *Ibid.*, p. 570.
[6]) En effet: „Dans trois des tombes fouillées en 1953 (T. 17 à 19: deux masculines, une indéterminée) et dans deux tombes féminines de 1956 (T. 32 et 33), on a reconnu les restes d'un cercueil de bois. Cela paraît signifier que le corps avait été transporté d'ailleurs", *Ibid*, p. 572.
[7]) *Ibid*, p. 572 — Plus haut, l'auteur des fouilles avait relevé qu'il n'avait pas été retrouvé d'ossements humains ensevelis sous les décombres. (*Ibid*, p. 544).

Avant de revenir sur cette dernière identification, il est intéressant de constater que, dans les deux cas où un indice de datation a été fourni, on soit amené à dater la mort des individus étudiés de la fin de la période I b. Et ceci s'accorde bien avec le fait que les Romains, ayant occupé le site de l'année 68 après J.C. „jusque'à la fin du siècle" semble-t-il, [1]) on ne voit pas comment les survivants de la période II auraient pu venir rendre les derniers honneurs à leurs frères massacrés. Quant aux Romains, il est fort peu probable qu'ils aient pris le soin d'inhumer ceux-ci dans des tombes imitées des précédentes. Enfin, après le départ des soldats romains, les bâtiments ne furent pas réoccupés par les héritiers de leurs anciens habitants, mais „continuèrent peu à peu de tomber en ruine" [2]). Ce n'est donc pas à ce moment que les corps des défenseurs tués en 68 auraient pu, à supposer que les Romains les aient inhumés dans quelque fosse commune, être réinhumés dans des tombes du type habituel [3]).

Ainsi, ces jeunes gens dont les restes ont été dégagés, auraient été du nombre des défenseurs de l'établissement, massacrés lors d'un assaut destructeur qui se serait produit avant le tremblement de terre. La plupart auraient été inhumés peu après (c'est le cas attesté par la T. 4) par les survivants qui avaient pu fuir à temps dans la falaise. Quant à ceux qui semblent avoir été inhumés après décharnement du squelette (cas de la T. 24 contenant la lampe „hérodienne"), ils auront été dégagés, lors de la réoccupation, de sous les blocs qui les avaient cachés et ainsi privés de la sépulture reçue par leurs compagnons. Ou bien encore, ce sont peut-être les restes de quelques individus, installés dans les ruines après la premiere destruction, et écrasés sous les éboulements de murs provoqués ensuite par le tremblement de terre.

Enfin, le dernier argument en faveur d'une destruction guerrière antérieure au séisme semble être la présence de lampes hellénistiques

---

[1]) *Ibid*, p. 569.

[2]) *Ibid*, p. 548.

[3]) D'ailleurs, peut-être le souvenir de l'échec meurtrier de leur premier essai de défense, à la fin de la période I b d'occupation, si l'on accepte l'hypothèse proposée, inclina-t-il les gens de Qumrân à ne pas récidiver en 68. Comme le signale le R. P. de Vaux (*RB*, avril 1954, p. 234): „Il est possible aussi que toute la Communauté soit partie (à l'approche des Romains, il y avait eu une panique: la masse de la population de Jéricho avait émigré, cf. [Josèphe] *B.J.*, IV, VIII 451) et que d'autres gens se soient retranchés à Khirbet Qumrân et aient résisté aux Romains: dans cette même année 68, les sicaires étaient actifs à Masada et Engaddi (*B.J.*, IV, VII, 398-405)".

dans des grottes trop petites pour être habitables [1]). Le R. P. DE VAUX affirme en effet, en parlant de la céramique trouvée dans les grottes: „Il est clair que plusieurs lampes y sont d'un style hellénistique" [2]) et il précise que c'est notamment le cas de deux lampes trouvées dans la 1ère grotte à manuscrits [3]). On se souvient de l'exiguïté primitive de cette grotte [4]). Quant à celle dans laquelle a été trouvée la lampe „de style hellénistique" reproduite dans la *Revue Biblique* en octobre 1953 (grotte n⁰ 29), c'est, selon l'expression du R. P. DE VAUX, une „très petite grotte" [5]). Ces grottes n'ont donc pu que servir de cachette à des manuscrits, comme le cas se reproduira en 68, lorsque pesa sur l'établissement la menace qui le détruisit. Il a donc été nécessaire que les gens de Qumrân aient eu un certain laps de temps pour réaliser ces cachettes; le séisme ne l'aurait certainement pas accordé.

C'est ainsi une convergence d'indices qui nous invite à repousser l'hypothèse selon laquelle le tremblement de terre de l'an 31 avant J.C. serait le responsable de la fin de la période I b d'occupation de Qumrân — et donc à nous en tenir à la première hypothèse formulée à ce sujet par le R. P. DE VAUX. Si, comme il le supposait alors, „le départ [avait] eu lieu peu avant, car il faut tenir compte des monnaies d'Antigone Matthatias, qui ne permettent pas de remonter plus haut que 40-37 av. J.C." [6]), il reste maintenant à mettre en évidence l'évènement qui, entre ces dates d'Antigone et celle du séisme, peut le mieux correspondre aux diverses données revélées par les fouilles.

---

[1]) Rappelons qu'aucune lampe de style hellénistique n'a été trouvée dans le niveau II de Qumrân, auquel se rattache par contre le style „hérodien" (cf. R. P. DE VAUX, *RB*, octobre 1956, p. 551).

[2]) *Ibid*, avril 1954, p. 228.

[3]) „Ainsi *RB* 1953, p. 551, fig. 4, 4, et les deux lampes de la 1ère grotte, *RB* 1949, pl. XVI, b" R. P. DE VAUX, *RB*, avril 1954, p. 228).

[4]) *Ibid*, octobre 1953, p. 542.

[5]) *Ibid*, p. 543.

[6]) R. P. DE VAUX, *RB*, avril 1954, p. 235. Une autre note pourrait étudier la question de savoir si les 3 monnaies attribuées à Antigone Mattathias, peuvent vraiment empêcher de remonter à une date plus haute la fin de période I b. En effet, l'argument numismatique qui invite à conclure à un abandon du site sous le régne d'Hérode se retrouve également sous celui d'Hyrcan II (67 et 63-40 avant J.C.). Si les 30 années du règne d'Hérode n'ont laissé que 5 monnaies, les 20 de celui d'Hyrcan II n'en ont fourni que 3! Mais il ne faut pas oublier que 20 monnaies asmonéennes sont de règne incertain (cf. R. P. DE VAUX, *RB*, avril 1954, p. 230; octobre 1956, p. 565) et que „parmi [les monnaies] qui ont été nettoyées, un bon tiers est inutilisable (*ibid*, octobre 1956, p. 565). — Si l'on fait le compte des listes de monnaies fournies par le R. P. DE VAUX, il semble bien, d'ailleurs, que guère plus de la moitié de ces pièces n'ait pu être, en fait, utilisée jusqu'à présent.

Or, les combats que, de l'an 40 à l'an 37 av. J.C., se sont livrés Hérode et Antigone, offrent deux épisodes qui, peut-être, pourraient convenir. Ce serait, d'abord, l'invasion des Parthes dans le courant de l'année 40; ou, encore, les combats que les partisans d'Antigone livrèrent aux environs de Jéricho, en mai 38 à Joseph (frère d'Hérode) qui fut tué, puis à l'automne de la même année à Hérode lui-même qui fut blessé [1]).

Voici le tableau que l'on nous fait des Parthes, les protecteurs d'Antigone: „La vengeance [des ennemis d'Hérode] s'attaque aux maisons des fugitifs du parti romain, au palais, centre de la résistance d'Hyrcan et des Hérodiens, à l'Idumée d'où proviennent les plus ardents défenseurs des Antipatrides, et si les Parthes ruinent de fond en comble la ville illustre de Marisa, deux raisons peuvent expliquer la rigueur de cette mesure: ou le district iduméen l'a pour chef-lieu, ou elle est le berceau de la famille des Antipatrides... " [2]).

„Une fois déchainées, les troupes barbares guidées chacune par un chef de leur race... supportaient difficilement un frein en face du pillage et de la tuerie. Aussi tout le pays connut-il les horreurs de la guerre, bien qu'il n'opposât aucune résistance. Qui aurait osé parmi ces populations désarmées affronter ces cavaliers bardés de fer, montés sur de forts chevaux cuirassés eux-mêmes, s'avançant en rangs serrés, la pique en avant tandis que le bruit assourdissant des tambours d'airain frappés par des maillets revêtus de cuir répandaient l'épouvante. Non moins redoutable la cavalerie légère des archers qui savaient décocher des flèches en s'enfuyant à toute bride..." [3]).

Malgré des traits si suggestifs, il est moins probable peut-être, que ce soient ces hordes qui aient été responsables de la destruction de Qumrân (qui aurait dû être consommée dès les débuts du règne d'Antigone) si l'on tient compte des monnaies du même roi, trouvées dans les décombres [4]). Mais, à vrai dire, ces monnaies auraient tout aussi bien pu être perdues par les survivants revenus enterrer leurs morts. Il serait peut-être intéressant de pouvoir préciser l'origine de

---

[1]) Josèphe, *Antiq.* XIV, XV, 448-449 et 456 et *B.J.*, I, XVII, 323-324 et 332. cf. R. P. Abel, *Hist. Pal.*, Tome II, pp. 334-344.

[2]) F. M. Abel, *Hist. pal.*, T. II, p. 335.

[3]) Id., *Ibid*, p. 335 (cf. références bibliographiques).

[4]) Dans mon *Mémoire* destiné à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres (juillet 1954) j'attribuais aux Parthes l'éventualité de cette destruction antérieure au séisme.

la „tête de flèche ou de javeline d'un type pré-romain" trouvée dans le locus 109, dans un niveau antérieur à la période II [1]).

Le cas des 5 monnaies d'Hérode est semblable à celui des monnaies d'Antigone. Elles peuvent fort bien avoir été perdues par quelques individus venus sur les lieux après l'attaque, peut-être par ceux qu'aurait écrasés l'éboulement des murs au moment du tremblement de terre. Mais tout aussi bien, dans l'impossibilité où l'on est de dater ces monnaies à l'intérieur du règne d'Hérode, peut-on supposer que celles-ci ont été perdues lors de la réoccupation du site, à la fin probablement du règne d'Hérode, ou par les gens venus cacher dans le locus 120 un Trésor de monnaies d'argent, dont la plus récente est „un tétradrachme de l'an 118 de Tyr (9/8 av. J.C.)" [2])

Il est donc difficile de se prononcer, quant à l'origine de cette destruction. En tout cas, eu égard aux monnaies d'Antigone, on peut préférer y voir le fait des combats de l'an 38 livrés aux abords de Jéricho. Voilà donc comment se seraient déroulés les évènements.

En raison de l'insécurité, les manuscrits sont mis à l'abri dans les grottes. Puis, le danger se précisant, les plus âgés parmi les occupants du site se réfugient dans la falaise, laissant à un groupe de jeunes le soin d'essayer de défendre l'établissement. [3])

L'an 38, pendant que les partisans des deux prétendants se poursuivent dans les montagnes près de Jéricho, un détachement attaque Qumrân, incendie les bâtiments et massacre les défenseurs.

Quelques-uns, parmi ceux qui se sont cachés dans la falaise, reviennent inhumer leurs compagnons, et restent peut-être garder les ruines, attendant des temps meilleurs pour entreprendre la réfection des bâtiments.

Le tremblement de terre de l'an 31 ajoute ses dégâts à ceux de l'attaque guerrière, provoquant peut-être la mort d'individus se trouvant alors au-milieu des ruines (gardiens, nomades?)

Lors de l'agitation qui se produisit à la mort d'Hérode, quelqu'un vint cacher un petit trésor dans les ruines, suivi de près par les survivants et leurs compagnons que les troubles qui ensanglantèrent alors Jérusalem (combats, siège de la ville, Guerre de Varus) décident à retourner au désert (sans doute au cours de l'an 4 av. J.C.). Du règne

---

[1]) R. P. de Vaux, *RB*, octobre 1956, p. 564.

[2]) id. *ibid*, p. 568.

[3]) Déjà, en l'an 39, on s'est battu à Jéricho. Hérode avait dû s'emparer alors, de vive force, de la ville favorable à Antigone; il la laissa piller par ses alliés romains. (cf. Josèphe *B.J.*, XV, 300-302; et *Antiq.*, XIV, XV, 409-410).

d'Archélaus (4 av. à 6 après J.C.), 11 monnaies ont pu être identifiées.

Une dernière question se présente alors à l'esprit: pourquoi les survivants n'ont-ils pas réoccupé plus tôt le site de Qumrân? Il faut reconnaître qu'ils ont pû être découragés par la série de malheurs qui les frappèrent, soit en commun avec leur peuple, soit en particulier. Il y eut, depuis l'an 40, la période d'insécurité, marquée de proches combats, qui aboutit à la destruction de l'établissement. Il y eut le massacre des jeunes défenseurs. On entrait alors dans l'année Sabbatique (octobre 38 à octobre 37) pendant laquelle le sol ne pouvait être cultivé: or, Qumrân se nourrissait sans doute des produits de sa ferme installée près de la Source, et, à la suite de la destruction des bâtiments, ses semences et ses réserves avaient dû être pillées. Il y eut les nouveaux dégâts causés par le tremblement de terre de l'an 31. Enfin la famine s'abattit sur la contrée en 25-24 av. J.C., suivie de la peste, puis d'une seconde année de famine.

En même temps que tous ces évènements pouvaient pousser les survivants à ne pas réoccuper Qumrân, ne peut-il y avoir eu, de plus, une bonne raison pour qu'ils n'aient pas eu besoin de retourner au désert, à savoir la faveur d'Hérode? Les partisans de l'appartenance des gens de Qumrân à la secte essénienne ne manqueront pas de rappeler les passages où Joseph signale les bons rapports ayant existé entre Hérode et les Esséniens. L'origine des bonnes dispositions d'Hérode à leur égard remonterait à la prophétie que l'essénien Manahem lui fit touchant son brillant avenir. „Sur le moment raconte Josèphe, Hérode ne fit pas grande attention à ces prédictions, n'ayant aucun espoir de les voir se réaliser; mais quand il se fut élevé peu à peu jusqu'au trône et à la prospérité, dans tout l'éclat du pouvoir, il fit venir Manahem et l'interrogea sur la durée de son règne. Manahem ne lui dit pas le total; comme il se taisait, Hérode lui demanda s'il régnerait dix ans. Manahem répondit oui, et même vingt, et trente, mais n'assigna aucune date à l'échéance finale. Hérode se déclara cependant satisfait, renvoya Manahem après lui avoir donné la main, et depuis ce temps honora particulièrement tous les Esséniens. J'ai pensé que, quelque invraisemblance qu'il y ait dans ce récit, poursuit Josèphe, je devais le faire à mes lecteurs et rendre ce témoignage public à mes compatriotes, car nombre d'hommes de cette espèce doivent au privilège de leur vertu d'être honorés de la connaissance des choses divines." [1])

---

[1]) Josèphe, *Antiq.*, XV, X, 377-379.

Le traducteur (Joseph CHAMONARD) ajoute à ce passage la note suivante: „Ce récit... ne paraît pas emprunté à Nicolas de Damas, mais à la tradition essénienne, comme les anecdotes semblables concernant les Esséniens Juda (*Antiq.* XIII, 11, 2) et Simon (*ibid.* XVII, 13, 3). On n'oublerai pas que Josèphe avait vécu chez les Esséniens et prédit l'empire à Vespasien." [1])

Quoiqu'il en soit, nous aurions ici un témoignage de ces bons rapports que la traduction essénienne, à défaut de l'histoire, aurait conservé. — Et d'ailleurs, Hérode les fit bénéficier d'une mesure de faveur lorsqu'il les exempta du Serment de fidélité à sa personne qu'il contraignit tous ses sujets à lui prêter [2]), faveur que Josèphe essaie justement d'expliquer en rappelant la prophétie de Manahem.

Cette bonne entente peut sembler assez logique, puisqu'ils avaient même adversaire. En effet, les Esséniens paraissent s'être séparés des Asmonéens à la suite de l'accaparement du Sacerdoce par ceux-ci. Hérode était le bien venu, qui prétendait chasser Antigone Mattathias auquel les Parthes avaient conféré „le titre de roi et la dignité de grand-prêtre" [3]). L'origine d'Hérode lui interdisant, d'autre part, toute prétention au souverain pontificat, les Esséniens pouvaient être tranquilles sous son règne: la séparation des deux pouvoirs était assurée. Il y a, d'ailleurs, un personnage dont l'identité mériterait sans doute d'être mieux connue. Il s'agit d'Ananel, le premier grand-prêtre que choisit Hérode, „membre insignifiant de la famille sadocide qui prétendait descendre d'Aaron et avait exercé le sacerdoce suprême avant les Asmonéens... prêtre obscur appartenant à la juiverie de Babylone." [4]), rapporte le R. P. ABEL s'inspirant de Josèphe. Il peut paraître étonnant que Josèphe appelle „prêtre obscur" (§ 22) quelqu'un qui „appartenait à la race des grands prêtres" et „depuis longtemps était intimement lié avec Hérode" (§ 40).

En tout cas, ce choix d'un fils d'Aaron comme grand-prêtre ne devait pas être pour déplaire aux Esséniens [5]). Il pourrait être intéressant de connaître la nature des rapports ayant pu exister entre ceux-ci et celui-là.

---

[1]) *Ibid.*, p. 350.
[2]) *Ibid.*, XV, X, 371.
[3]) R. P. ABEL, *Hist. Pal.*, T. II, p. 334.
[4]) *Ibid.*, p. 348; cf. Josèphe, *Antiq.*, XV, II, 22 et 39-40.
[5]) Cf. en dernier lieu Millar BURROWS, *Les Manuscrits de la Mer Morte*, traduction française (1957), pp. 244. et 267 ss. en particulier.

On voit ainsi les arguments que peuvent avancer, pour expliquer l'abandon de Qumrân pendant le règne d'Hérode, ceux qui rattachent au mouvement essénien les occupants de cet établissement. De même, l'attaque et la destruction de celui-ci par les partisans d'Antigone [1]) leur paraitra sans doute bien facile à admettre, vu les sentiments respectifs manisfestés par les Esséniens à l'égard des deux prétendants.

---

[1]) Ou même par leurs protecteurs Parthes qui s'appliquèrent, on l'a vu, à détruire systématiquement les villes et les biens des fidèles d'Hérode. Il est curieux d'ailleurs de constater que les Asmonéens, depuis Alexandre Jannée et peut-être même Jean Hyrcan, ont lié amitié avec les Parthes et que, depuis la victoire de ceux-ci sur Crassus, les Juifs mettent en eux leur espoir d'une libération du joug romain. Tandis qu'on a retrouvé, dans l'une des grottes de Qumrân, le „Livre d'Enoch" pour lequel les Parthes et les Mèdes sont les hordes de Gog et Magog. (*Livre d'Enoch*, lvi 5-8; cf. R. P. Abel, *Hist. Pal.*, T. II, p. 334).

LEXICAL REMARKS CONCERNING *YAḤAD* AND *YAḤDAW*

BY

J. C. DE MOOR
Amsterdam

I. *The necessity of rectification.*

For a long time there was a considerable divergence of opinion on the meaning and derivation of the words, יחדו, יחדיו, יחד, but for want of material from pre-Masoretic source, one had to be satisfied with the establishment of a complete promiscuous use of the three forms. Especially the *waw* in יחדיו caused a lot of trouble. F. E. König took it for a pronomen personale 3 sing. masc.: "nach seinen (des allgemeinen Subjectes) Vereinigungen" [1]). But he had to admit that the word did not care about number, genus, and person [2]). Others considered the *waw* to be a locative-ending, which seems more acceptable, although the origin of the auxiliary forms *yaḥdaw* and *yaḥad* was not explained clearly [3]).

Accordingly the Bible-translators acted prudently, often translating "together" where apparently this did not overlap the true meaning; they grew even more conservative, which is illustrated in the case of *yaḥdaw*, rendered by the LXX as meaning ἅμα (40t.), by Luther as "mit einander" (40t.), by a new Dutch translation [4]) as "tezamen" (53t.), by the Revised Standard Version as "together" (61t.) the word *yaḥdaw* being used ± 95t. The argument that *yaḥdaw* is a petrified form and has to be translated with little variation cannot be used, because a petrified form is not a petrified word; consequently it must be rendered in full colour. Moreover, the translators chose several terms only once or twice; the Dutch translation for example uses, minus "tezamen" and its synonym "samen", 22 different words for 31 times *yaḥdaw*.

The meaning and even the existence of a substantive *yaḥad* was discussed over and over again. Both grammar and lexicon ask for a

---

[1]) F. E. König, *Hist. kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache*, § 324e.

[2]) *ibidem*, § 344h γ.

[3]) P. Jensen, *Zeitschrift für Assyriologie* xi (1896), pp. 348 ff.; C. Brockelmann, *Grundrisz der vergl. Gramm. der semit. Sprachen* I, p. 460.

[4]) Nederlands Bijbelgenootschap, 1951.

rectification of our conceptions, and most assuredly since the Dead Sea Scrolls abound with material concerning *yaḥad* and *yaḥdaw*.

II. *Recent attempts*

First is mentioned the paper of M. D. GOLDMAN, dealing with the adverbs *yaḥad* and *yaḥdaw* [1]). From the root יחד = "one" he derives יחדו and יחד in which the semantic development would be "as one" or "like one". He concludes: "However "all one" can be understood either "all as one", or, as it happened in German and English "only" or "sole", compare German "allein", "all ein", and English "alone" from "all one". The Hebrew words יחד and יחדו do duty for both meanings, together and alone".

Indeed the sense of passages, in which with great emphasis a body of persons is described as being together in contrast to the others, may be expressed so. Thus in Ezr. iv 3 ("in which the word יחד obviously cannot mean "together", but "alone" ", GOLDMAN, cited below, p. 61) אנחנו stands in front, stressed. A translation like "WE, without meddling . . ." is possible and even more convincing. Ps. xxxiii 15 lost the parallelism in the translation proposed by GOLDMAN: "who alone forms their hearts"; in Ps. cxli 10 there is no binding reason for the construction: "Let the wicked ones fall into his nets, until I alone shall pass". Especially not while terms like "the wicked ones alltogether, as a whole" are very frequent. The Masoretic division is of little use to dispute this.

Besides, GOLDMAN himself condemned the usefulness of this evidence; in regard to Ps. iv 9 he says: "In verse nine (b) the synonym of לבדד, יחדו in my opinion relates to the author himself, not to God", with that deserting the Masoretic division.

In Ps. iv 9 *yaḥdaw* connects two verbs, אשכבה and ואישן, like in Is. xli 20. 23, xlii 14. But assumed that it is connected with the subject "I" (GOLDMAN: "I alone"), even so it would be the only occurence of *yaḥdaw* with a singular, and a singular form is required for the exact idea of being a sole, single individual [2]). So "alone" is always "together alone", which merely can be interpreted as separately; this does not result from the semantic development "as one" — "all one" — "alone", but from the separating nature of the concept "together".

---

[1]) M. D. GOLDMAN, "Misunderstood Polaric Meaning of a Word", *Australian Biblical Review*, June 1951, pp. 61-63.

[2]) Like in Arab *waḥdahū*.

Another article on this subject appeared in 1953 by S. TALMON [1]). He makes an effort to prove that *yaḥad* is a biblical noun, "which has not been recognized as such because of its external identity with the adverb *yaḥad*". The idea is not new [2]), and has long been a point of contention. The question is whether the statements of TALMON are conclusive or not. As to Deut. xxxiii 5 and 1 Chr. xii 18 he has the full support of the prevailing interpretation, but it must be admitted that his remaining quotations are not really convincing, for often he has to re-arrange the text, which seems to us a rather forced method to prove a theory. Even Ezr. iv 3 can not be rendered by "we the community"; the most important point is not the building as community, but the building without assistence, meddling.

We only can conclude that nowhere in the O.T. היחד or a comparable construction occurs, so that all controversy could have been determined as in the documents from Qumran.

Finally TALMON points to the reminiscence of the meaning "community" in the adverb *yaḥad* (see Ps. lxxxiii 6, Neh. vi 2. 7) and and in the verb (see Gen. xlix 6, Is. xiv 20); in my opinion he does rightly. But just like GOLDMAN he only throws light on one neglected aspect of the word. As shown above, a complete revision especially in respect to the adverb might be effective.

III. *Etymology of the adverb.*

In spite of several efforts to state the etymology, the result was rather disappointing; even a grammarian like JOÜON can not speak out his mind: יחדו, "probablement d'un *iaḥdai*, avec finale fém. *ai* comme dans אשרי (plutôt que finale plurielle). Le suffixe a une valeur vague: (en) unité de cela, (en) son unité" [3]).

The Dead Sea Scrolls called renewed attention to the word and indeed, one of the interesting deviations from the Masoretic text in 1Q Isa is the substitution of יחד(י)ו for יחד [4]). Its quite irrational to suppose that the scribe of the Covenant a word so common to him as *yaḥad* was could have altered into the petrified form *yaḥdaw*. So

[1]) S. TALMON, "The Sectarian *yaḥad*-A Biblical Noun", *V.T.* III 1953, pp. 133-140.

[2]) The lexica of KÖNIG, GESENIUS, KOEHLER, take all at least one example of *yaḥad* being a noun.

[3]) P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 102d, note 3.

[4]) Is. xxvii 4 — Masora יחד, 1Q Isa יחדו; Is. xlii 14, xliii 26, xliv 11, l 8 — Masora יחד, 1Q Isa יחדיו.

yaḥdaw must be the reading of his source, which had preserved the older form. Only once *yaḥad* occurs in 1Q Isa (Is. xxii 3), but probably as a noun:

כול קציניך נדדו יחד מקשת אסורה

On the whole we can establish that the adverb *yaḥad* does not occur in 1Q Isa, although the contrary would have been expected. The most obvious reason is that 1Q Isa preserved the old form, used in times when the adverb *yaḥad* did not exist at all.

Hitherto יחדיו was generally regarded as an older spelling for יחדו, though the Masoretes marked יחדיו as scriptio plena [1]). In Chapter i-xxxi 1Q Isa spells always יחדו, but from xl 5 to the end יחדיו (perhaps not: lxv 7). KAHLE has called attention to the fact that the scriptio plena is used repeatedly in the Chapters xxxiv-lxvi [2]), and xl 5 is the first time יחדיו being spelled so. This confirms the judgement of the Masoretes.

Now we can try to outline the development. From the root יחד ("one") evolved the verb "to be one", "to be a whole", and the noun יחד ("unity, enclosed whole"). The locative יחדו did duty as an adverb, like the locative in Assyrian [3]); after a certain lapse of time the meaning of the *waw* was understood no longer, and people started either to omit the *waw* or to insert a *yod*, perhaps on the analogy of לפניו [4]). The three forms of the adverb came into existence.

IV. *Semantic development in the adverb yaḥad = yaḥdaw = yaḥdaiw*

Etymology is a rather speculative and ineffectual method to approach language, but it gains in strength when it agrees with the semantic development of the words.

Starting from the locative *yaḥdaw*, the original meaning "in a united whole" narrows to the separating of two from the others. Of course this derivation is not a straight line of cause and consequence, nor can the development be so abstracted as in the scheme below.

---

[1]) Jer. xlvi 12. 21, xlix 3.

[2]) P. KAHLE, "Die Zeit der Bergung der hebr. Handschriften in der Höhle", *Theol. Literaturzeitung* 1950, col. 539.

[3]) BROCKELMANN, *op. cit.*, stated that the locative-ending "auszerhalb des Systems stand", while "sie auch hinter die Plural- und Dualendungen treten konnte"; the necessity of this restriction has been done away with, so far as יחדיו is concerned.

[4]) Compare H. BAUER-P. LEANDER, *Hist. Gramm. der hebr. Sprache*, § 65z.

1) *In unity, in enclosed whole, in a union*

Jos. ix 2, xi 5; Ju. vi 33; Neh. iv 2, vi 2. 7; Job xvi 10, xix 12; Ps. ii 2, xli 8, xlviii 5, lxxi 10, lxxxiii 6, cxxxiii 1; Is. ix 20, xi 14, xlv 20; Jer. iii 18, xxxi 24, l 4; li 38; Ho. i 11; Mi. ii 12.

Easily this shaded off into:

2) *As being united, as a whole*

Job vi 2, x 8 (of composition), xl 13; Ps. xxxvii 38, lxii 10, lxxxviii 18, cxxii 3 (of composition); Ps. cxli 10; Is. xviii 6, xxii 3b, xlv 16, lxvi 17; Jer. xlvi 21.

From this three other meanings arose, covering three aspects of "as being united, as a whole".

3A) The aspect of the equal parts forming a group that can be regarded as one:

As being uniform, each of them, all

Dt. xxxiii 17; 2 Sam. xxi 9; Job xxi 26, xxiv 17, xxxi 38; Ps. xiv 3, xix 10, xxxiii 15, liii 4, lxxiv 8; Pr. xxii 18; Is. x 8, xlvi 2; Jer. v 5; Zec. x 4.

3B) The local aspect of being united:

(*Together*) *in one point.*

Gen. xiii 6. 6, xxxvi 7; Dt. xxv 5; 1 Sam. xi 11; 2 Sam. x 15; Job ii 11; Is. xi 6. 7, xliii 9.

3C) The temporal aspect of being united:

All at once, at once, at a time.

1 Sam. xxxi 6; 2 Sam. xxi 19; 1 Chr. x 6; Job xxxiv 15; Is. xl 5, xlviii 13.

4) from 3A — *Unanimous, at once, with one accord.*

Ex. xix 8; 1 Sam. xxx 24; Job xxxviii 7; Ps. xxxiv 4, xcviii 8, cii 23; Is. lii 8. 9.

5) from 3B — *Together.*

Gen. xxii 19; Ju. xix 6; 2 Sam. ii 16; Job ix 32, xvii 16; Ps. lv 15; Is. xli 1, xliii 26, xlv 21, l 8; Jer. xli 1, xlvi 12; Thre. ii 8; Am. iii 3.

6) from 3C — *At the same time, as well as, both . . . and.*

a) of parallel actions (Ex. xxvi 24, xxxvi 29); Ps. iv 9, xxxv 26; Is. xxvii 4, xli 20. 23, xlii 14, xliv 11, xlv 8; (Ho. xi 8).
b) of a series Dt. xii 22, xv 22, xxii 10. 11; 2 Sam. xii 3, xiv 6; Job xxxiv 29; Ps. xlix3 . 11, lxxiv 6; Is. i 28, xli 19, xliii 17, lx 13, lxv 7; Jer. vi 11.21.21, xiii 14, xxxi 8. 13, xlviii 7, xlix 3, l 33; Am. i 15.
7) from 5 — (together) *without company, protection, assistence.* Gen. xxii 6. 8; 2 Sam. ii 13 (of Abner and Joab); Ezr. iv 3; Job iii 18; Is. xxxi 3.
8) from 7 — (together) *alone, separated.*
Dt. xxv 11; 1 Sam. xvii 10; 1 K. iii 18; Is. i 31.

V. *Evidence from the LXX.*

In the LXX the most frequent translations of *yaḥad* are ἐπὶ τὸ αὐτὸ, ἅμα, ὁμοῦ, ὁμοθυμαδόν. In ἐπὶ τὸ αὐτὸ the original locative sense is diluted; in the Fayûm papyri [1]) it means obviously "as a whole, in all", which is most cognate to *yaḥad.* Ὁμοθυμαδόν cannot be translated only by "with one accord", nor in N.T. Greek either. [2]) It often means merely "together". Ἅμα "enthält die Schwundstufe des in εἷς, ὁμός vorliegenden indogerm. sem-, som-." [3]) Thus ἅμα and ὁμοῦ are comparable with *yaḥad*, related to אחד; the distinction between ἅμα and ὁμοῦ lies in the more local use of ὁμοῦ and the more associative use of ἅμα.

The LXX renders little help in fixing the exact meaning, for often the words are used promiscuously; yet three points can be stated:
1) μόνος (= sole, alone) does not appear in the LXX; indeed, κατὰ μόνας (Ps. cxli 10) and μονομαχήσομεν (1 Sam. xvii 10) do occur, but this argues in favour of the translations given under 7) and 8).
2) A noun (ἑνώσις) is used sporadically, perhaps only once [4]).
3) The most important phases in the semantic development as described above, are reflected in the LXX.

---

[1]) Grenfell, Hunt and Hogarth, "*The Fayûm Towns and their Papyri*", 1900, p. 102, lines 6ff.
[2]) H. Cadbury, "Lexical notes on Luke-Acts", *JBL*, xliv (1925), pp. 216ff.
[3]) H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Lieferung I, 1954, p. 83.
[4]) *Complut.* on 1 Chr. xii 18.

NOTES ON SOME SYNTACTICAL IRREGULARITIES IN TEXT B OF THE ZADOKITE DOCUMENTS

BY

ARIE RUBINSTEIN

Manchester

Text B of the Zadokite Documents, which, like Text A of the documents, affects a Biblical style, exhibits syntactical peculiarities in the use of the tenses. These peculiarities may have a bearing on the relationship of the text to Text A and are in any case relevant to the elucidation of the historical circumstances to which the two texts refer. The irregularities alluded to are curiously intermingled with fluent and correct Biblical idiom, thus suggesting a possible dependence, at least in part, on some anterior, stylistically superior, text. Where parallel passages are found in Text A, they do not deviate from normal Biblical usage. The following remarks cover, it is believed, all the instances of irregular use of the tenses found in Text B.

Text B.	*Text A.*
Example 1*B.*	*Example* 1*A.*
1	
w'm mḥnwt yšbw kḥwqy h'rṣ 'šr ḥyh mqdm wlqḥw nšym kmnhg htwrh whwlydw bnym wythlkw 'l py htwrh	*w'm mḥnwt yšbw ksrk h'rṣ wlqḥw nšym whwlydw bnym whthlkw 'l py htwrh*
(xix, 2-4)	(vii, 6-7)

If the apodosis in 1B is taken to begin with *wlqḥw* the imperfect with וְ prefixed could yield the meaning: '. . . *and they will* (*thus*) *walk*' etc. The union of the *waw* with the verb would in this case express the consequence or purpose of an antecedently enunciated obligation to marry and to beget children. If, on the other hand, the apodosis is taken to begin with *wythlkw* the *waw* prefixed to the imperfect would appear to have a demonstrative force, while the verb would be a jussive = '*then let them walk*' etc. The construction in 1B is, however, decidedly awkward on either interpretation [1]). In the first case *lm'n*

[1]) S. R. Driver in *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew* (= *Tenses*), Oxford, 1892, at p. 176 cites only Gen. xiii 9 and 2 Sa. xii 8 as examples of an

ythlkw or perhaps even *whthlkw*, while in the second *hthlk* (or: *hlk*) *ythlkw* or *'l py htwrh ythlkw* would accord with Biblical usage. The parallel in Text A, though it follows normal Biblical usage, is not free, as is sometimes also the case in the OT, from an ambiguity as to the beginning of the apodosis.

Text B.		*Text A.*
Example 2*B*	2	*Example* 2*A.*
b'hbt 'l 't hr'šwnym.... w'hb 't hb'ym 'ḥryhm		*b'hbt 'l 't hr'šwnym.... 'hb 't hb'ym 'ḥryhm*
(xix, 29-30)		(viii, 16-17).

The tenor of 2B and of its immediate sequel indicates that *w'hb* must be taken in a past sense and can only be, therefore, the perfect with *waw*-conjunctive. This leaves the causal protasis unresolved and well-nigh meaningless, as the following translation shows: 'because of the love of God of the forefathers... *and* he loved them that came after them'. This syntactical aberration suggests that *b'hbt* may have been taken over from an anterior document and correctly equated with *y'n 'hb*, *w'hb* in the apodosis apparently doing duty for *gm 'hb* or *lkn 'hb*. The parallel in Text A is impeccable Biblical Hebrew. [1])

Text B.		*Text A.*
Example 3*B*	3	*Example* 3*A*
wšwn' wmt'b 'l 't bwny hḥyṣ wḥrh 'pw bm wbkl hhlkym 'ḥryhm wkmšpṭ hzh lkl hm's bmṣwt 'l wy'zbm wypnw bšryrwt lbm.		*wbšwn'y (= wbšwn'w) 't bwny hḥwṣ (=hḥyṣ)ḥrh 'pw wkmšpṭ hzh lkl hmw's bmṣwt 'l wy'zbm wypnw bšryrwt lbm.*
(xix, 31-33)		(viii, 18-19)

---

imperfect with ו prefixed at the beginning of an apodosis in a conditional sentence. But see also 2 Ki. xviii 23 (Is. xxxvi 8); Is. xix 20; Je. v 1 and 2 Ch. vii 14. Cf. the present writer's "Conditional Constructions in the Isaiah Scroll" in *V.T.* vol. vi, No. I, 1956. p. 69 ff. esp. pp. 78-79.

Assuming that the imperfect with weak *waw* begins the apodosis in example 1B, the question arises whether the tense might not be due to the influence of Arabic (cf. W. Wright, *Arabic Grammar*, Cambridge, 1951, vol. II, p. 346c). While the present writer is not qualified to pursue the matter, he wishes to point out that the irregular tense-constructions in examples 2B, 3B and 7B can hardly be accounted for by the usage of late Hebrew, the *waw* prefixed to the verbs having a peculiar demonstrative force not unlike that of *fa* in Arabic, though the tenses may be different.

[1]) The construction in 2A is found in the OT in 2 Ch. ii 10, (Dt. vii 8 has *m'hbt*) and with *bśn't* in Dt. i 27. In Ge. xxix 20; 1 Sa. xviii 3; xx 17 and 1 Ki. x 9 the apodosis is introduced by an imperfect with strong *waw*.

Assuming the appropriateness of the first two participles in 3B as expressing a present or abiding hatred, the correct verb sequence would be וַיִּחַר. If it be desired to stress the reason for God's anger *'l kn ḥrh 'pw* could be employed in a correct Biblical construction, while the bare co-ordinate effect could be achieved by *ḥrh 'pw* after (+*w*) *bm wbkl hhlkym 'ḥryhm*. As the passage is phrased, *wḥrh* falsely leads one to anticipate a recital of future events. The passage in 3A is not only normal Biblical idiom but is also elegant in that it parallels the gerund in 2A preceding it, with its gerundial antithesis.

Text B.		*Text A.*
Example 4*B*	4	*Example* 4*A*
kn kl h'nšym 'šr b'w bbryt hḥdšh b'rṣ dmśq wšbw wybgdw wyswrw mb'r mym hḥyym.		[ ] *kl h'nšym 'šr b'w bbryt hḥdšh b'rṣ dmśq* — — — — — — — —
(xix, 33-34).		(viii, 21)

It is clear from xx, 10-12 of Text B that the defection to which the passage under discussion refers, lies in the past. It follows, therefore, that *wšbw* in 4B is capable of one of three meanings: (a) 'turned back' (from God), (b) 'returned' (whence they came) and (c) 'returned and...' -suggesting the repetition of an action = 'and again did....'. Since in all three cases the action is conceived as succeeding that of entering the new covenant, וישובו would appear to be more appropriate. In (a) and (b) respectively one would expect some such explanatory words as *m'ḥr 'l* and (*'l*) *'rṣ yhwdh* after the verb. The parallel in 4A is too fragmentary to allow comparison.

Text B.		*Text A.*
Example 5*B*.	5	No parallel.
wkn hmšpṭ lkl b'y 'dt 'nšy tmym hqdš wyqwṣ m'śwt pqwdy yšrym...		
(xx, 1-2)		

The sequel to this passage makes it clear that 5B speaks of a contingency and not of something completed in the past. In consonance with Biblical usage the verb should be, therefore, וְקָץ, unless the relative construction *'šr yqwṣ* is adopted. The irregularity here is in one respect similar to one discussed in greater detail in 8B (a) below.

Text B.		*Text A.*
Example 6*B*	6	No parallel.

'z yd[br] 'yš 'l r'hw ..... wyqšb...
'l ... wyšm' wyktb sfr zkrn
(xx, 17-19)

The most recent translators of the Zadokite Documents MILLAR BURROWS [1]) and C. RABIN [2]) understand the whole passage in a future sense, while G. VERMÈS [3]) takes the first verb in a future sense and the last three verbs in a past sense. RABIN's translation of the first verb follows the reading *yd*[*br*], which, he tentatively suggests, might be an intentional alteration of *ndbrw* in Ma. iii 16 designed 'to make the eschatological sense clearer'. This suggestion, it may be added, receives support from the fact that the word *'z* in our passage relates back to *wbqṣ hhw' yḥrh 'f 'l* in xx 15-16. It is not improbable, therefore, that the last three verbs in our passage were meant to be understood in a future sense, i.e. as imperfects with the conjunctive *waw* prefixed. While this construction would be manifestly inferior to the idiomatic *yd*[*br*]... *whqšyb ... wšm' wnktb*, it would retain as much as possible of the consonantal text of Ma. iii 16 which is utilised with some additions in the passage under discussion.

Text B.		*Text A.*
Example 7*B.*	7	No parallel.

wyš'nw 'l 'l bqṣ m'l yśr'l wyṭm'w
't hmqdš wšbw 'd 'l
(xx, 23-24).

The above passage, it will be observed, speaks of reliance on God in the epoch of Israel's faithlessness, and of the pollution of the sanctuary. This is reminiscent of Mi. iii 11, where reliance on God, however, far from meaning loyalty to God, describes the self-delusion of evildoers. RABIN rightly remarks [4]) that Mi. iii 11 is against the guidance of the context of our passage. It may further be added that since the passage in all probability has reference to those 'who went out from the holy city', it is hardly possible that the pollution of the sanctuary spoken of in the passage, took place *after* the exodus from the city. Now, while וַיִּשָּׁעֲנוּ could correctly continue the narrative, it is difficult to find a satisfactory explanation of the tenses of the last two verbs. In

---

[1]) *The Dead Sea Scrolls*, London, 1956, p. 357.
[2]) *The Zadokite Documents*, Oxford, 1954, p. 40.
[3]) *Les Manuscrits du Désert de Juda*, Paris, 1953, p. 172.
[4]) *Op. cit.*, note 1 to xx 23.

order to obtain sense from the passage it is best to suppose that the last six words are in some way explanatory of the statement preceding them. The entire passage could then be taken to refer to those who, although they had participated in the pollution of the sanctuary, eventually confided in God and returned to Him. [1]) Such an interpretation would require that we give the *waw* prefixed to *yṭm'w* the qualifying force of *ḡm* or *'f* (yea, though) and the *waw* prefixed to *šbw* the force of 'yet', 'nevertheless'. This, however, does not appear to be warranted by the usage of Biblical Hebrew; the latter would prefer something like: *ḡm ky ṭm'w 't hmqdš šbw 'l* (or: *'d*) *'l*.

Text B.		*Text A.*
Example 8*B*		
(From xx, 27 to the end).	8	No parallel.

This passage begins as follows:

(a) *wkl hmḥz yqym bmšpṭym h'lh l*[*ṣ*]*'t* [*w*]*lbw' 'l py htwrh wyšm'w lqwl mwrh wytwdw lfny 'l* ...

and continues after some words not here relevant:

(b) *wl' yrymw yd* .... *whtysrw bmšpṭym hr'šwnym* ....*wh'z ynw lqwl mwrh ṣdq wl' yšybw* ...

The principal clause is then resumed:

(c) *yśyśw wyśmḥw wy'z lbm wytgbrw 'l kl bny tbl wkpr 'l b'dm wr'w byšw'tw ky ḥsw bšm qdšw.*

In examining the tenses in 8B (a) it is important to enquire how the two finite verbs are related to the participial *hmḥz yqym*. Clearly, the very idea of "holding fast to the judgments" implies the notion of

---

[1]) This, by far the most plausible explanation, or rather guess, of the meaning of the passage is adopted by Rabin. S. Schechter (who reads *wṭm'w*) avoids the syntactical difficulties of the passage by rendering every *waw* prefixed to a verb by *and*, viz. 'and they confided in God.... and they polluted the Sanctuary and they came back unto God' (*Fragments of a Zadokite Work*, Cambridge, 1910, p. xlv). This rendering ignores the different tenses of the Hebrew verbs and its sense is obscure. Vermès', translation is based on extremely doubtful readings of his own (see *op. cit.*, p. 173 and notes). The upshot of his interpretation is that those who had relied on God at the time of Israel's faithlessness relapsed into impiety. Millar Burrows is equally harassed by the anomalous syntax and translates the Hebrew (*op. cit.*, p. 357) 'and leaned upon God during the period when Israel transgressed and polluted the sanctuary; but they turned to God'. This rendering must rest on the reading בקץ מְעֹל (or: מַעַל) ישראל וְטַמְּאוּ את המקדש, which, in addition to giving rise to fresh syntactical problems, does not explain the anomalous construction *wyš'nw* ... *wšbw* and the exceptive sense of the '*but*' read into the *waw* prefixed to the last verb.

duration. Furthermore, the ה prefixed to the participle has the force of the relative particle *'šr* and the word *hmḥzyqym* thus approximates the sense of *'šr yḥzyqw*; it indicates a contigency rather than an actual fact. The two finite verbs which follow define more closely "those who hold fast to the judgments" and the contingent aspect is as evident in the verbs as it is in the dominant participle. Accordingly the idiomatic construction *wšm'w* ... *whtwdw* would best suit the passage. [1]) It is true that the linking of two imperfects by means of וְ occurs in the OT, but the construction is regarded as exceptional. [2]) Even so, it would perhaps be pedantic to single out the irregularity in the passage under discussion, were it not for the fact that the co-ordinate clauses 8B (b) continue with the idiomatic construction after an imperfect due to a break occasioned by *l'*. In view of the similarity in content and divergence of style in the continuous co-ordinate clauses 8B (a) and 8B (b) one must reckon with the possibility of a careless conflation of sources, or with an attempt by a compiler with an imperfect knowledge of Biblical Hebrew to expand in 8B (a) some anterior document. Mere error is, of course, equally possible. [3])

The passage 8B (c) calls for little comment, except perhaps for *wytgbrw*. This verb interrupts a series of simultaneous states by enunciating a result subsequent to them and it would seem, therefore, that *whtgbrw* would be more fitting. [4])

It may be remarked in conclusion that nothing in the foregoing remarks is to be taken to imply that the tense-constructions in Text A are in every respect regular; such irregularities in the use of the tenses as occur in Text A are, however, few and mostly of a different character. Text A contains long passages in which correct tense-constructions are sustained throughout. The one irregularity in the use of tenses which Text A has in common with Text B appears to be the use of the imperfect with weak *waw* for the perfect-consecutive. [5])

---

[1]) Cf. *Tenses*, p. 137.

[2]) *Ibid.*, p. 164. Moreover, practically in all the instances cited in which the verbs are used in a purely future sense, the first verb is a bare imperfect.

[3]) It is possible that, because of the distance that separates the beginning of the principal clause from its end, the copyist did not realise until later that the verb-clauses in 8B (a) have in effect the force of relative clauses and interpreted the passage in the sense "as for all those who hold fast to these judgments *let* them listen ... and confess" etc.

[4]) Unless the first four verbs in 8B (c) are to be taken in a jussive sense, though this sense is improbable.

[5]) The clearest instances in Text A are the following: ix 17 *wydy'hw* in the apodosis of a conditional sentence (cp. example 1B); xiv 19 *wykpr* and xv 14 *wysgr*. Several other examples are more ambiguous.

NOCH EINMAL DIE ESELINNEN DES *ḲÎŠ* (1 SAM IX)

VON

HANS IOACHIM STOEBE

Bethel—Bielefeld

Miloš Bič hat *VT* VII 1957, S. 92 ff die Kapitel 1 Sam. ix, x 1-16 von einem kanaanäisch-kultischen Hintergrund her verständlich zu machen gesucht. Er hat dabei den Verlust der Eselinnen ix 3 als festen Bestandteil einer kultischen Begehung erklärt, die in den Bereich eines Mythus vom sterbenden und auferstehenden Gott gehört. Die verlorengegangene, also wohl in die Unterwelt gestiegene, und wiedergefundene, also auferstandene, Gottheit wird nach ihm durch einen Jüngling repräsentiert, der auf einem Esel sitzend triumphalen Einzug in das Heiligtum hält.

Auch wenn ich den Deutungen von Bič weder in der Grundlinie noch in Einzelheiten zustimme, so scheint es mir doch höchste Beachtung zu verdienen, dass er den Symbolcharakter des Verlustes der Eselinnen so nachdrücklich unterstrichen hat; darin wird man zustimmen müssen. Es ist sicher nicht richtig, dass dieser Zug der Erzählung damit ausreichend begründet ist, dass der junge Saul hier wie später David in einer Hirtentätigkeit eingeführt werden soll. [1]) Es ist weiterhin nicht zufällig, sondern rechtfertigt die von Bič gestellte Frage vollauf, dass von Eselinnen, *hā'ᵃtonôt*, gesprochen wird. [2]) Das bedeutet alle Eselinnen und damit mehr als den zufälligen Verlust eines Besitzteiles, der zwar ärgerlich wäre, aber das Gesamtbild eines *gibbôr ḥail* nicht beeinträchtigen könnte. Zwar wird von vielen hier eine Dittographie angenommen und demzufolge der Artikel bei *'ᵃtonôt* getilgt. [3]) Abgesehen davon, dass diese Änderung keinen Anhalt in den Versionen hat, verändert sie auch die Aus-

---

[1]) Vgl. dazu H. J. Stoebe *VT* IV 1954 S. 181.

[2]) Zur Form Ges.-Kautzsch, 26. Aufl. § 129b.

[3]) So z.B. C. Budde *KHC* 1902, W. Caspari *KAT* 1926, P. Dhorme *EB* 1910, S. R. Driver *Notes* . . , 2. Aufl. 1913 A. B. Ehrlich *Randglossen*, III 1910, H. Gressmann *SAT* 2. Aufl. 1921, A. Schulz *EH* 1919. R. de Vaux *La Ste. Bible* 1953.

sage an einem wesentlichen Punkte. [1]) Schliesslich wird man m. E. Brč auch darin beipflichten müssen, dass mit der Nennung von *'äräṣ šālišāh* und *'äräṣ šaʿalîm* v. 4 mehr als nur zufällige Etappen auf dem Wege Sauls angegeben werden sollen. Wenn man nicht von vornherein auf eine Bestimmung dieser Ortsangaben verzichtet [2]), muss man nach der üblichen [3]) und wohl auch am besten begründeten Annahme diese Orte im Raume von Lydda und Ajjalon suchen. [4]) Damit ist aber das Verständnis des Zusammenhanges um nichts gefördert. Auf jeden Fall bleibt die Schwierigkeit bestehen, dass der Besuch der in vv. 4-5 genannten Orte sich nur schwer in dem Rahmen von drei Tagen unterbringen lässt. [5]) Darüber hinaus ist auch zu bedenken, dass es ungewöhnlich ist, dass die Esel so weit gelaufen sein sollen; im allgemeinen kommen flüchtige Esel sehr bald wieder zum Stehen. Weiterhin fällt auf, dass Saul, als er auf die Suche geht, so unsystematisch den weiten Umkreis absucht, ohne sich vorher zu erkundigen oder eine bestimmte Route einzuschlagen. Soweit die Überlegungen; ich glaube indessen nicht, dass sich noch etwas über das ausmachen lässt, was hinter diesen Namensangaben einmal gestanden hat.

Wenn man ein Urteil über die Möglichkeit der von Brč vorgetragenen Deutung gewinnen will, muss man sich zuvor den Überlieferungsbestand der Kap. ix und x 1-16 vergegenwärtigen. Die Spannungen, die in diesem Abschnitt bestehen, sind bekannt, [6]) und brauchen hier nur kurz angedeutet zu werden. ix 6 handelt es sich um einen nicht näher bekannten *'îš 'älohîm* von begrenzter Bedeutung, auf den Saul erst aufmerksam gemacht werden muss; von ix 14 ab ist es der bekannte Samuel, den Saul nach viii 1 f wenn nicht von Ansehen, so doch dem Rufe nach kennen müsste. ix 6 ist die Stadt, die vor den

---

[1]) Ausdrücklich betont jetzt wieder H. W. Hertzberg (*ATD* 1956), dass es alle Esel gewesen seien.

[2]) Z.B. H. P. Smith *ICC* 1912, Hertzberg.

[3]) Eine abweichende Linie verfolgte C. Schick "Sauls Reise 1 Sam. Cap. 9" *ZDPV* IV 1881 S. 248.

[4]) Unter Gleichsetzung von *šālišāh* mit *baʿal šālišāh* 2 Reg iv 42 und Ansetzung in Kefr Ṯilṯ, 26 km. nördl. von Lydda (F. M. Abel *Géographie*, II 1938, S. 260). Zur Berechtigung der Ansetzung durch A. Bruno, *Gibeon* 1923, S. 58, vgl. G. Dalman „Die Nordstrasse Jerusalems" *PJ* 21 1925 S. 68 f. Von *šaʿalîm* mit *šaʿalᵉbîm*, Jdc i 35, und Ansetzung in Selbit nordw. von Ajjalon (Abel II S. 53) Vgl. A. Schwarzenbach. *Die geographische Terminologie* 1954, S. 204.

[5]) Vgl. de Vaux z. St.

[6]) Beachte aber dazu den grossangelegten Versuch von M. Buber „Die Erzählung von Sauls Königswahl" *VT* VI 1956 S. 113 ff.

beiden Wanderern liegt, der Wohnort des Sehers, ix 12 ist er nur zur Vornahme einer Opferhandlung dorthin gekommen. Bisweilen wird zwar das *maher 'attāh kî hajjôm bā' lā'îr* in der Antwort der Mädchen so gedeutet, [1]) dass Samuel nach erfolgter Opferschlachtung vor dem eigentlichen Opfermahl noch einmal zur Stadt zurückgekehrt sei. [2]) Dann könnte es sich natürlich bei dieser Stadt um den eigentlichen Wohnsitz handeln. Das erscheint mir aber als eine unerlaubte Harmonisierung, die einmal das Gewicht von *hajjôm* nicht berücksichtigt, ausserdem das *maher* ändern muss, [3]) das in der überlieferten Form aus der Situation gut verständlich ist.

Nun wird man diese Erscheinung m.E. schwerlich so beurteilen dürfen, dass hier zwei in sich selbständige Erzählungen ineinander geschoben und zu einer Einheit verarbeitet worden sind, [4]) oder dass die eine mit Zügen der anderen aufgefüllt und erweitert worden ist. [5]) Dagegen spricht, dass der Bericht von dem Aufsuchen des unbekannten Gottesmannes auch den Rahmen für die Samuelgeschichte abgibt, obwohl er im einzelnen schwer damit zu vereinen ist. Denn wie ix 6 kennt auch ix 18 Saul den Seher nicht, obwohl es der berühmte Samuel ist; ix 18 fragt er nach dem Haus, obwohl ihm die Mädchen gesagt haben, dass der Seher nur aus konkretem Anlass in die Stadt gekommen ist. Dieser Befund wird sich am ungezwungensten so erklären lassen, dass hier ein ursprünglicher Bericht mit einem bestimmten Skopus beim Weitererzählen einen neuen Skopus bekommen hat, der nun dem ersten Skopus übergeordnet wurde, und um dessentwillen das Ganze erweitert und, wo es Not war, auch leicht verändert worden ist. Da es sich dabei nicht um eine redaktionelle Zusammenarbeit in irgendeiner Form sondern um einen Vorgang von organischem Wachstum im Verlaufe der Überlieferung gehandelt hat, sind

---

[1]) Vgl. dazu auch den an LXX anlehnenden Änderungsvorschlag bei Kittel *BH lifnêkām hāro'āh 'attāh k^e hajjôm.*

[2]) So J. Wellhausen *Der Text..*, 1871, darnach auch Budde, J. de Groot *Tekst en Uitleg*, 1934 M. Löhr *KeH* 3. Aufl. 1898, Schulz u.a.

[3]) Dabei mag es angehen, das *m* zum vorhergehenden *l^e fānâkā* zu Ziehen, aber die Ergänzung des übrigbleibenden *h r* zu *hāro'āh* ist doch schon bedenklich.

[4]) So z.B. H. Tiktin *Kritische Untersuchungen*, 1922 ähnlich auch Caspari, vgl. auch I. Hylander *Der Literarische Samuel-Saul-Komplex*, 1932. Diesen Versuchen gegenüber muss die literarische Einheitlichkeit des Abschnittes betont werden. Vgl. dazu wieder O. Eissfeldt, *Einleitung* 2. Aufl. 1956, S. 330.

[5]) Hertzberg: zwei Vorstufen, die örtlich von einander getrennt gewesen sind (ähnlich Caspari). Die zweite, die das Ende der Darstellung beherrscht, erzählt von dem Besuch Sauls bei dem in der Nachbarschaft wohnenden Samuel. Sie ist durch die erste, die den unbekannten Seher hat, lediglich ergänzt und aufgefüllt worden.

diese Erweiterungen in den Linien des schon vorliegenden Bestandes erzählt worden. Nur an einigen Stellen, nämlich an denen, die erzählungsmässig mit dem neuen Skopus untrennbar zusammengehören, lassen sich Spannungen feststellen. Dieser neue Skopus ist deutlich die geheime Salbung durch Samuel, [1]) die von Saul ebenso wie von David berichtet wird. Es ist deshalb ratsam, 1 Sam. xvi 1 ff zum Verständnis heranzuziehen. Wir finden nämlich dieselben Züge, die in dem vorliegen, was wir in Kap. ix für die Erweiterung des anfänglichen Erzählungsgutes halten. Auch xvi 4 kommt Samuel in eine Stadt, die nicht sein Wohnsitz ist, mit dem Auftrag, eine geheime Salbung vorzunehmen. Ein gewisser Unterschied besteht insoweit, als xvi 1 ausdrücklich von einer Salbung zum *mäläḳ* spricht, ix 15, x 1 von einem *nāgîd* [2]) die Rede ist; das ist deswegen wichtig, weil es zeigt, dass keine direkte Beziehung zwischen beiden Stellen besteht. [3]) Beidemale wird eine grössere Gemeinschaft zum Opfermahle versammelt; xvi 5 sind es die Ältesten von Bethlehem, unter denen die Familie des Isai vornansteht, ix 22 sind es die dreissig *ḳᵉrûʾîm*. In beiden Fällen übt Samuel eine priesterliche Funktion aus. Dabei ist zuzugeben, dass von diesem Motiv verschiedene Züge ausgeführt werden. xvi steht die Heiligung der Teilnehmer im Vordergrund, die für Isai und seine Söhne von Samuel selbst vorgenommen wird; ix ist es mehr die eigentliche Opfermahlzeit. Einen wesentlichen Unterschied bedeutet das aber nicht, zumal ja die Opfersituation als Hintergrund nur schwach angedeutet wird. In beiden Fällen ist auch der von Jahwe Erkorene noch nicht anwesend. David deswegen nicht, weil er, zu jung und noch nicht kultfähig, bei der Herde bleiben musste; Saul, weil er auf seiner Eselsuche noch unterwegs war. [4]) Hierbei wird es deutlich, wie in letzterem Fall die Darstellung durch den einmal vorgegebenen Rahmen der Eselsuche bestimmt war.

---

[1]) Vgl. dazu etwa auch K. Möhlenbrink *ZAW* NF 17 1940/41 S. 66 Anm. 2: „Ganz legendär scheint mir der Samuel der Salbungslegende in 1. Sam. 9, 1-10, 16". Es ist dabei zu beachten, dass auch für Möhlenbrink dieses Stück als eine untrennbare Einheit erscheint.

[2]) Zu *nāgîd* vgl. P. Joüon „Notes de lexicographie hébraïque", X, *Biblica* 17 1936 S. 229-233, obwohl ich seiner Annahme *nāgîd*, nicht Führer sondern Vorgesetzter, Chef nur bedingt zustimmen könnte.

[3]) Dieses Wort kommt innerhalb der Samuelisbücher in ganz bestimmten Zusammenhängen vor 1 Sam. xiii 14; xxv 30; 2 Sam. v 2; vi 21; vii 8.

[4]) Es erscheint mir nicht ausgeschlossen, dass die vermeintliche Gleichartigkeit der Situation, in der sich beide Helden befinden, mit ein Grund dafür gewesen ist, dass die Geschichte zu der Form erweitert wurde, in der sie uns heute vorliegt.

Ich möchte fragen, ob nicht das schwierige [1]) und oft geänderte [2]) *hanniš'ār* v. 24 von hier aus eine befriedigende Erklärung finden kann. Der, auf den es einzig und allein ankommt, trifft als letzter ein, kann also nur *hanniš'ār* bekommen. Dieser Zug gehört zum Motiv [3]); er ist hier wohl dadurch verdunkelt, dass der Rahmen davon erzählt hat, dass Saul zur Stadt des unbekannten Gottesmannes kommt, es demzufolge nötig ist, dass er Samuel in der Stadt trifft und von ihm zur Höhe mit hinauf genommen wird. Die Spannung, die dadurch zu dem: „sie essen nicht, bevor er das Opfer gesegnet hat" eintritt, [4]) ist nicht ausgeglichen worden. Weiterhin wäre zu überlegen, ob das schwierige *kî lammô'ed šāmûr lᵉkā le'mor hā'ām kārā'tî* v. 24 aβ nicht von hier aus eine Deutungsmöglichkeit findet. [5]) Es ist schon von den Versionen nicht mehr verstanden, sondern umschrieben worden. Schlecht erhaltene oder sonst schwer verständliche Texte sind ja vielfach ein Zeichen für Spannungen und Ausgleichungen innerhalb einer vorliegenden Überlieferung. Es will mir scheinen, als ob hier zwei Lesarten ineinander geflossen sind, die beide den Versuch machen, das seltsame *hanniš'ār* zu erläutern. 1.) Es ist ein Rest, denn ich hatte das Volk zu einem bestimmten Zeitpunkt gerufen. 2.) Es ist übrig, denn es ist zu diesem Zeitpunkt für dich aufgehoben. Denselben Versuch eines Ausgleichs hätten wir in v. 23, der sich ebenfalls nach v. 12 schlecht in den Zusammenhang fügt. Das *le'mor* freilich ist völlig unverständlich [6]) und dürfte eine Verbindung beider Gedanken versuchen.

Alle die Züge, die zur Salbung gehören, stehen in einer unübersehbaren Spannung zu dem, was über den Verlust der Esel und über das gesagt wird, was Saul auf der Suche erlebt. Dieser Feststellung widerspricht zwar scheinbar v. 20, in dem Samuel seine Aufforderung an

---

[1]) Oft als Ausdruck verkleinernder Höflichkeit erklärt. Vgl. L. Köhler, „Hebräische Gesprächsformen" Nr 10 *ZAW* 40 1922 S. 45, so auch Budde, Hertzberg.

[2]) Ich nenne nur einiges. *haššᵉser* Smith, W. Nowack *HK*, 1902, Caspari. *hannä'äšār* F. Wutz *Systematische Wege*, 1937 S. 38. *habbāšār* Tiktin, *hāre'šīt* Schulz, *'ᵃšār* Dhorme, *hanniśmār* Driver, de Vaux; u.a.m.

[3]) Ich würde auch für das strittige *nāsob* 1 Sam. xvi 11 annehmen: wir werden uns nicht eher abwenden (vgl. 1 Sam. xv 12), bis er hierher kommt, statt: wir werden nicht eher uns zur Mahlzeit setzen. Die Bezeugungen dieser Bedeutung scheinen zu jung zu sein.

[4]) Budde: ist *niš'ār* richtig, dann kann nur Wellhausens Vorschlag helfen, dass die Mädchen nicht Bescheid gewusst haben.

[5]) Vgl. dazu jetzt die Deutung von Buber *a.a.O.* S. 131.

[6]) So zuletzt noch Hertzberg.

Saul, zu bleiben, dadurch unterstützt, dass er ihm die Sorge um die Esel abnimmt. Aber in dem Zusammenhang trägt dieser Zug nicht viel aus; ausserdem erscheint er gegen x 2 verfrüht. Dort wird das anscheinend als etwas Neues erzählt, zudem wird es in einer Form dargeboten, die dem Aufriss des Ganzen besser entspricht. Es handelt sich da um die seherische Vorhersage eines Weges und alles dessen, was sich auf den einzelnen Etappen dieses Weges ereignen wird. [1]) Dabei ist es bezeichnend, dass x 2 den Gedanken von ix 5 dem Inhalt nach, z.T. sogar wörtlich, wiederholt. Der Prophet tut hier das, was von dem unbekannten Gottesmann ix 6 erwartet wird. Zum Verständnis darf wohl auf die in ihren Motiven ähnlich aufgebaute Erzählung 1 Reg. xiii 11 ff vom Besuch des unbekannten Gottesmannes bei dem alten Propheten in Bethel hingewiesen werden. Nachdem der Prophet den Gottesmann zurückgeholt und bewirtet hat, sagt er ihm das vorher, was ihm auf seinem Heimweg begegnen wird. [2]) Wichtig ist mir dabei der Zug der Bewirtung. Von hier aus erscheint es gut denkbar, dass auch der Gottesmann von 1 Sam. ix den Saul bewirtet hat, und dass darin der Ansatzpunkt für die Erweiterung der Geschichte und die Änderung des Skopus gelegen ist. [3])

Schon von diesen Überlegungen her wird die Richtigkeit der Brč'schen Folgerungen zweifelhaft. Gerade das, was der Zielpunkt seiner Ausführungen ist, ist nicht zu erweisen, nämlich dass das Königtum Sauls eine unzureichende Form israelitischer Frömmigkeit ablösen und das Volk vor einem ungerechtfertigten Vertrauen auf die Baale bewahren sollte. Dieser Zug der Salbung stellt vielmehr eine Erweiterung dar, die nicht notwendig von vornherein in den ursprünglichen Zusammenhang von den verlorenen Eselinnen gehört.

Es handelt sich nun darum, den eigentlichen Skopus dieser Eselperikope zu finden. Saul werden für seinen Heimweg nach der Begegnung mit dem Seher drei Begebnisse vorhergesagt. Sie haben ihre Spitze in dem letzten x 6: er wird bei Gibeah Gottes [4]) auf eine Schar

---

[1]) Dabei ist das *darkenû* '*ᵃšär hālaknû* ᶜ*ᵃlâhā* sowohl vom Ausgangspunkt wie vom Ziel her zu verstehen. (vgl. Driver). Man wird *däräk* hier am besten mit Auftrag, Vorhaben übersetzen (Budde, Hertzberg).

[2]) Eine gewisse Schwierigkeit des Berichtes scheint mir darin zu liegen, dass es der Prophet selber war, der zuerst zum Ungehorsam gegen die Weisung Gottes verleitet hat.

[3]) Vgl. dazu aber auch unten S. 369 Anm. 1.

[4]) Es ist unmöglich, im Rahmen dieser Überlegungen auf die komplizierte Frage der verschiedenen Bedeutung von Gibea einzugehen. Es scheint mir aber erwägenswert, ob man aus inneren Gründen nicht bei dem Gibea Gottes an den

ekstatischer Propheten stossen, die von der *bāmāh* herunterkommen. Bei dieser Begegnung wird ihn der Geist ergreifen, und er wird zu einem neuen Menschen verwandelt werden. Das ist der Zielpunkt. Es ist somit verständlich, dass nachher, wenn von dem Eintreffen der einzelnen Vorhersagen berichtet wird, nur noch dieses letzte erzählt wird. Diese Kürzung mag darin ihren Grund haben, dass durch die Erweiterung zur Salbungsgeschichte die einzelnen Züge der Grundlage an Gewicht verloren haben. An sich steht diese plötzliche Geistbegabung in keinem inneren Zusammenhang mit der vorhergehenden Salbung, ja, sie scheint mir diese geradezu auszuschliessen. Die Geistbegabung rüstet für eine vorliegende konkrete Aufgabe und eine für den Augenblick geforderte Tat aus; die Salbung hat allgemeinen, immer gültigen Charakter [1]) und schliesst also die Wirkungen der Geistbegabung in sich ein, wie bei der Salbung Davids xvi 13 ausdrücklich hervorgehoben wird. Wenn David zum Kampf gegen Goliath antritt, wird deswegen auch nicht von einem Geistempfang dafür geredet. Dieser Zug hat eine stärkere innere Verwandt schaft mit Kap. xi als mit der in ihrem Zusammenhang enthaltenen Salbungsgeschichte. In beiden Fällen ist die Mitteilung der *rûᵃḥ* nicht durch Samuel vermittelt, sondern erfolgt zur gegebenen Zeit aus einem sich gerade ergebenden Anlass; in beiden Fällen handelt es sich um die Ausrüstung zu einer unmittelbar folgenden kriegerischen Rettungstat. Auf eine solche Konkretisierung zielen die Worte *'aśeh lᵉkā ᵃšär timṣā' jādäkā* x 7 unmittelbar hin; wenn schon die Sache selbst, die einmal folgte, um der Gesamtkonzeption willen jetzt weggebrochen und durch xi ersetzt ist. Ob und wie weit der xiii 3 von Jonathan berichtete Handstreich auf die philistäische Wache in *gäba'* diese Fortsetzung gewesen sein kann, mag dahingestellt bleiben. An und für sich wird man urteilen müssen, dass hier ein grösseres, grundsätzlicheres Unternehmen näher gelegen hätte.

Die Begegnungen, die diesem auslösenden Ereignis vorhergehen, stehen in einer strengen Beziehung zu dieser Geistbegabung und ihrer Auswirkung. Zuvor geht also das Zusammentreffen mit den Männern am Grabe der Rahel, die Saul davon unterrichten sollen, dass die Esel wieder da sind; dann mit den drei Pilgern nach Bethel, die drei Brote, drei Böckchen und einen Schlauch Wein tragen und

---

Wohn- und Herkunftsort Sauls denken soll. Der Kreis schliesst sich, was vergeblich in der Ferne gesucht wurde, gibt Gott in unmittelbarer Nähe des Ausgangspunktes in Fülle.

[1]) Vgl. dazu 1 Sam. xxiv 7, xxvi 9.

Saul aus ihren Vorräten zwei Brote abgeben. Das entspricht sehr klar zwei Zügen in der Einleitung; die Esel sind verloren ix 3, und das Brot ist bei der Suche ausgegangen ix 7 [1]). Bei der strengen Geschlossenheit des Aufbaus ist es naheliegend, diese Einzelheiten aus dem Gesamtskopus zu erklären. Brč hat zum Verständnis der Eselperikope auf die weissrötlichen Eselinnen von Jdc. v 10 verwiesen. Ähnlich habe ich selber argumentiert, als ich in anderem Zusammenhang [2]) den Nachweis zu führen suchte, dass 1 Sam. viii 16 die Erwähnung der *baḥûrîm* [3]) neben den Eseln ursprünglicher Text sei und sich daraus herleite, dass es Recht und Pflicht der freien Grundbesitzer war, in den Kriegen des Volkes, also den Kriegen Jahwes, anzutreten, und dass sie sich dazu mit dem Esel einzustellen hatten, dem Reittier der Gehobneren, das zugleich eine gewisse Führerstellung mit sich brachte. Im Zusammenhang der angezogenen Arbeit hatte ich weiter die Vermutung ausgesprochen, dass die Ausrüstung, mit der Isai den jungen David an den Hof Sauls sendet, xvi 20,— sie besteht aus einem Esel, [4]) Brot, einem Schlauch Wein und einem Ziegenböckchen— primär nicht ein Geschenk an den König bedeutet, denn dazu wären die Gaben wirklich zu geringfügig; zunächst wäre es die Ausstattung gewesen, mit der ein junger Mann sich zum Heiligen Krieg stellte, woraus hier das Eintreten in den Heeresdienst des Königs geworden wäre. [5]) Diese noch mehr als Frage vorgetragene Vermutung scheint mir durch unsere Stelle hier eine erhebliche Bestätigung zu finden. Wenigstens macht sie alle Versuche, in xvi 20 den *ḥᵃmôr* zu tilgen, [6]) fraglich. Weiterhin wird es unwahrscheinlich, in dieser Ausstattung eine Huldigung für den König zu sehen. Mindestens käme x 4 eine solche Huldigung sehr verspätet nach der Auszeichnung, die Saul ix 23 f bei dem Opfermahl auf der Höhe erfahren hat. Wie ich mich nachzuweisen bemüht habe, gehört es auch garnicht organisch zur Salbungsgeschichte. Jedenfalls tragen diese drei Männer gerade das mit sich, was auch David mit zu Hofe bringt. Das ist sicherlich nicht zufällig, auch wenn sie

---

[1]) Es fällt ja auf, dass das Brotgeschenk durch die drei Pilger, dem anscheinend einmal ein besonderes Gewicht zukam, nach dem Aufenthalt auf der Höhe und dem Mahl keine rechte Bedeutung mehr hat, sondern jetzt irgendwie ins Leere stösst.

[2]) VT IV 1954 S. 177-184.

[3]) Beachte dazu, dass auch Saul ix 2 ein *baḥûr* genannt wird.

[4]) An dieser Stelle setzen die hauptsächlichsten Änderungsvorschläge ein.

[5]) Vgl. Stoebe *a.a.O.* S. 184.

[6]) Näheres Stoebe *a.a.O.* S. 182.

ihm nur von dem Brot abgeben. Saul hat damit symbolisch die Verpflegung empfangen, die ein Mann zum Kriegsdienst braucht. Nun ist nur noch die Mitteilung des Geistes als eines zündenden Funken notwendig, damit er losschlagen und Rettung schaffen kann. Von hier aus scheint mir nun Licht auf den Verlust der Eselinnen und das Suchen nach ihnen zu fallen. Ich möchte darin eine besondere Ausprägung des Demutsmotivs sehen, das uns allgemein bei den Berufungsberichten begegnet, und das dem Geheimnis Gottes Ausdruck verleiht, der nicht nach menschlichen Berechnungen, nach Massgabe menschlicher Möglichkeiten Heil und Rettung schafft, sondern den ausstattet, den er sich erwählt hat. Im Zusammenhang dieser Geschichte haben wir dies Motiv auch ix 21. Die Linie wäre dann so zu ziehen, und darin auch der Skopus zu suchen. Die Eselinnen, also das, was unabdingbar zum Besitz, mehr noch, zum Stand eines *gibbôr ḥail* gehört, gehen verloren. Selbstverständlich wird der *baḥûr* auf die Suche geschickt, es geht ja darum, seine Stellung wieder zu finden. Aber er findet sie bei niemand und nirgends. Mehr noch, auf dieser Suche geht auch der Mundvorrat aus. In diesem Augenblick kann man von ihm, überhaupt von der ganzen Familie seines Vaters nicht das Geringste an Hilfe erwarten. Ich hatte oben darauf hingewiesen, dass ix 20 an seiner jetzigen Stelle verfrüht steht und ursprünglich nicht in den Zusammenhang der Salbungsgeschichte sondern eher in den Bericht von der Verleihung des charismatischen Königtums passt. Dazu würde der Wortlaut des Verses und zwar mit der überlieferten Lesart *ḥämdāh* gut passen. Gerade in dem Augenblick, wo menschliches Denken nichts mehr erwarten kann, wird er als *gibbôr ḥail*, als Krieger und als Retter bestätigt.

THE SONG OF THE SEA - Ex. XV

BY

JOHN D. W. WATTS

Rüschlikon-Zürich

Renewed interest in Hebrew poetry has focused attention upon one after another classical biblical poem. It was inevitable that Exodus xv should have its turn. ROZELAAR [1]) is certainly correct in noting that no previous analysis may be judged as adequate. Yet a careful study of his article has lead to the conclusion that the desired analysis is still lacking [2]) and has motivated this attempt.

The hymn may be neatly divided into two parts on the basis of theme and subject matter. Vss. 1b-12 hold fast to the central theme of God's victory over Pharaoh. Vss. 13-17 turn to the effect of this deliverance upon Israel's later history [3]). In a strict sense, then, vss. 1b-12 comprise the "Song of the Sea" [4]) and our study will deal with them first.

This first section shows two decidedly different literary forms. Vss. 1-5 speak of God and of his act in the third person, while vss. 6-12 address him in a declamatory manner [5]) speaking only of the enemy in the 3rd person. (This second form dominates the rest of the Song, as well, except for the very last line).

Since this declamatory address seems more characteristic of the whole hymn, the analysis begins there. Vss. 6-7, four lines in

---

[1]) "The Song of the Sea", *VT* II (1952), pp. 221-228.

[2]) In many respects the same must be said for the excellent orthographic and textual study by Frank M. CROSS, JR. and David Noel FREEDMAN, "The Song of Miriam", *J.N.E.S.* XIV (1955), pp. 237-250. The article had admittedly profited from the notes of W. F. ALBRIGHT (see p. 240). Cf. W. F. ALBRIGHT, "Some Observations on the Biblical Exodus and Mount Sinai", *Proceedings of the 23rd Congress of Orientalists* (Cambridge 1954), pp. 84-85.

[3]) H. SCHMIDT, "Das Meerlied. Ex. 15 : 2-19", *Z.A.W.* 49 (1931), p. 61, has clearly pointed out this subordination of its central theme to a larger context.

[4]) A satisfactory name for the poem has yet to be found. HAUPT and others have called it "A Song of Moses". ROZELAAR, SCHMIDT, GASTER and others use "A Song of the Sea", while CROSS and FREEDMAN use "The Song of Miriam".

[5]) Cf. "The Song of Deborah", Ju. v 4-5, 31.

strict 2-2 meter, [1]) form a short hymn praising Jahweh's glory shown in his judgement of rebels:

vs. 6. It was your right hand, Jahweh,
that showed itself glorious in strength. 2-2
It was your right hand, Jahweh,
that proceded to shatter your enemy. 2-2

vs. 7 By the greatness of your majesty
You proceded to put down those rising against you. 2-2
You proceded to send your burning anger.
It proceded to devour them like chaff. 2-2

It is to be noted that the specific occasion of God's action is not mentioned. The theme is a general one in praise of God's victory in putting down a revolt, while the references to burning in 7b specifically exclude it having been written with the sea episode in mind. In this respect it would be much more fittingly related to such a scene as that of Numbers xvi 35.

Vss. 8-10 give a declamatory account of the defeat of the enemy in the sea. With the exception of one line, the meter is a regular 2-2. A strophic structure appears in two lines dedicated to Jahweh's control of the water, three lines describing the enemies' determined pursuit [2]), and two lines picturing their destruction in the water. The whole is wrought out in articulate and excellent form.

vs. 8 By the breath of your nostrils
waters were dammed up; 2-2
Streams stood upright like a heap; [3])
depths congealed in the heart of the sea. 3-3

vs. 9 The enemy said:
"I shall pursue! I shall overtake! 2-2

---

[1]) The dominant meter of the hymn: Cf. G. A. Smith, *The Early Poetry of Israel* (The Schweich Lectures, 1910), London, 1912, p. 51; W. O. E. Oesterley, *Ancient Hebrew Poems*, London, 1938, p. 19. Josephus (*Ant.* II 16. 4) called this "hexameter verse", ἐν ἑξαμετρῳ τονῳ.

[2]) Cf. Ju v 19 and 28-30. Ideas on Hebrew strophic form are widely divergent. It is instructive to compare the suggestions of Schmidt, Rozelaar, Cross-Freedman, and F. Perles, "On the Strophic Form of Exodus xv", *J.Q.R.* N.S. XVIII (1927), p. 403 f. on the strophic structure of this chapter.

[3]) Oesterley's dropping of this phrase (*op.cit.*, p. 21) comes from a false division of the lines which Kittel's *Biblia Hebraica* (4th Ed., 1937) also has. These three beats are needed to parallel the next three.

I shall share spoil!
  I shall make myself full of it! 2-2
I shall draw my sword!
  My hand will possess it!" 2-2

vs. 10 You blew with your breath;
  Sea overwhelmed them. 2-2
They sank like lead
  in mighty waters. 2-2

This arrangement is stressed in Hebrew even more by the exclusive use of perfect tenses in vss. 8 and 10 to describe God's action and of imperfects in vs. 9 describing the temporary and fruitless zeal of the enemy.

These seven lines possess a striking unity of theme and perfection of form which should not be overlooked. They deal with only one aspect of the sea experience: Jahweh's defeat of his enemy. Israel and her escape are not mentioned. It is Jahweh's control of His cosmic forces and His use of them on one historical occasion to defeat his enemies: a perfect illustration of a combat scene in religious poetry. Its one theme is Jahweh's victory in combat on that specific occasion.

Vss. 11-12 contain four more 2-2 lines of hymnic praise to Jahweh, majestic through his victorious act.

vs. 11 Who is like you
  among the gods, Jahweh? 2-2 [1])
Who, like you,
  is prov'n majestic by such a holy act? 2-2

vs. 12 Worshipped by praises,
  doer of wonder, 2-2
You extended your right hand:
  Earth proceded to swallow them. 2-2

Here is the familiar theme of "Jahweh among the gods" shown incomparable by his "mighty act". But, as in vss. 6-7 above, the character of that act does not specifically describe the experience

---

[1]) Cross and Freedman (*op. cit.*, p. 247) have scanned differently although they recognize the possibility of this form. The parallel to vss. 6-7 makes us hold to this metrical form.

at the sea, although it does fit the general type of victory song. Again the specific reference in vs. 12b fits the story of Num. xvi 30-31. Similarity in form and theme between vss. 6-7 and vss. 11-12 is evident: these two strophes of 4 lines each sing the praise the mighty, wonder-working victor, Jahweh. They may originally have been composed to accompany the telling or dramatic reenactment of Korah's rebellion, but have now been joined to the hymnic account of the Reed Sea victory over Pharaoh (vss. 8-10) as choral introduction and conclusion. The whole now forms a liturgy made by combining two originally separate compositions.

Vss. 1 and 3-5 present a combination not unlike that in vss. 6-12 except that God is spoken of in the third person. Vss. 1a and 3a present general hymnic introductions to Jahweh's victorious combat:

Let me sing of Jahweh
  For he has exalted himself greatly. 2-3
It is a warrior-Jahweh
  whose name is Jahweh. 3-2

Vss. 1b and 3b-5 relate His victory over Pharaoh's forces at the Reed Sea.

Horse and driver
  He has thrown in the sea. 2-2
Pharaoh's chariots and his army [1])
  He has hurled in the sea. 3-2
And some of his choice officers
  were sunk in the Reed Sea 2-2
When the depths began to cover them,
  They sank to the bottom like a stone. 2-3

The account is much more detailed than in vss. 8-10. The meter is mixed but fairly clear, though it lacks the poignant power of the later account.

In the midst of these is placed a verse (2) which can only be called a confession of personal faith whose presence here cannot be accounted for on the basis of the theme [2]). Its place can only be explained on liturgical grounds. It stresses the relevance of the subject to the

[1]) Oesterley's dictum (*op. cit.*, p. 21), that "and his host" is a later addition because it breaks the rythm, can hardly be held in view of a similar break in vs. 5.
[2]) Cf. Cross & Freedman, *op. cit.*, p. 243.

speaker and to the gathered congregation. For this theme is of the basis of faith and of salvation through faith.

These first five verses must be understood, then, as parallel to the followed seven. The two parts touch the same themes (Jahweh's victory in combat — especially at the sea) and point to the same *Sitz im Leben* (a scene of ritual combat celebrating the crossing of the sea). But while the first section relates the happenings quietly with the emotional emphasis on the relation of God to the speaker, the second moves dramatically into the reenactment of the happening itself, addresses God in exultant praise, tells of his actions with feeling and dramatic power, presents the enemy very realistically, and ends with another triumphant strophe of praise. If these two parts were actually used together in a service, surely the first was simply an introduction which stated the theme while the second was the literary expression of the ritual itself.

The latter part of the Song, in its present form, seems intended to show the results of this great act of redemption for Israel's future. The time was understood to be that of Moses looking forward to the wilderness journey and conquest. It seems to have been intended to join the mood and style of vss. 8-10 above and should therefore be translated as follows:

vs. 13. You have led in your devotion
the people you have redeemed. 2-2
You have gently led by your might
toward your holy resting place. 2-2

vs. 14. Peoples hear: they begin to be disturbed.
A writhing has taken possession of the inhabitants of
Philistia. 3-4 [1])

vs. 15. The chiefs of Edom are terrified;
As for the leaders of Moab — a trembling begins to
possess them; 4-4

vs. 16. All the inhabitants of Canaan have melted. [2])
Terror and dread proceed to fall on them. 4-4
Because of the greatness of your arm they will
become still as stone

---

[1]) G. B. Gray, *Forms of Hebrew Poetry* (London, 1915) p. 181.

[2]) Oesterley's scanning (*op. cit.* p. 22) as a 3 beat line is certainly false as even the Massoretes knew.

Until your people pass by, Jahweh;
Until the people you have purchased pass by. 4-4-4

vs. 17. You will [1]) bring them and plant them in the mountain
of your possession
which you have made a place for your throne, Jahweh
which your hands have established as a sanctuary
O Lord. 4-4-4

The last line:

"It is Jahweh who will reign forever and ever" falls outside this framework and fits much more closely that noted in vss. 1a and 3a above, making a fitting climax for the entire hymn [2]).

The formation of verses 13-17 is much looser, and the meter not nearly so compact, yet the general form is patterned after that in verses 8-10. Two lines with something of the same power and quality of those in vss. 8-10 open the unit (vs. 13). Addressing God, they tell of his intention to lead to the land he has promised to Israel. Three lines follow which reflect the reactions of the inhabitants and neighbours of that land. Their number and general tone seem intended to match those of vs. 9. And finally two very long lines return to tell Jahweh that the power just reflected in the sea will surely bring his people to their goal. The excessive length of the lines is due to the repetition of the second half of each line which may have been intended to give a festal close to the song.

Although the metric form and literary power is much inferior to that in vss. 8-10 above, the parallel in outer form and content cannot be missed. We shall return to the question of the inferior

---

[1]) Oesterley's appeal to grammar (*op. cit.* p. 22) does not sufficiently answer the problem. Obviously a Hebrew imperfect may be either future or past, depending on the context, but his own failure to make his translation of imperfect and perfect in the same verse distinctive is far more serious.

[2]) The present form of the song presupposes a *Sitz im Leben* in which both Jahweh's kingship and Moses play leading roles. The strong expressions of the former in vss. 11 and 18 can hardly be imagined before the days of the United Kingdom and seem most at home in Solomon's temple (Cf. A. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (Cardiff, 1955), p. 34, n. 4). Whatever Moses' role in the pre-kingdom cult may have been, his ascendency in Jerusalem can hardly be placed before the 7th century when the forces which eventually led to the fixing of the canon on his work were already active. The use of the song in Jerusalem in the late 7th century is even more likely in view of the very similar combination of these two themes in Is xl-lv in the next century. The Song has generally been recognized as an insertion into the narrative context, so it may be dated quite independently of its context.

literary quality after a note on the interpretation of these verses *in their present form.*

These verses, as they stand, are dominated by one theme: God's power reflected in the victory at the sea will bring them to their goal. This goal is described in four expressions:

"your holy resting place",
"the mountain of your possession",
"the place of your throne", and
"a sanctuary."

In the present context these are certainly synonyms. All these terms point to Canaan as a whole. The theme is one and the goal is one.

Yet this unity is not the clear and unmistakable one seen in vss. 8-10. The single expressions and the individual *stichoi* in which they occur do not point so clearly to the themes and meanings which the context forces upon them. Further, the reactions of the peoples seem to mix expressions regarding peoples on the way *to Canaan* with those *in the land*. The very loose, even poor, poetic form makes one wonder what has happened to the verses.

Delineation of motifs may yield a means of reconstructing the form behind this song. Vs. 13 speaks of "Leading the people toward" the land. Vss. 16b, 14a and 15ab also fit this theme, yielding a form patterned on vss. 8-10 above, as follows:

vs. 13.	You led because of your devotion the people that you had redeemed.	2-2
	You gently led by your might toward your holy resting place.	2-2
vs. 14a.	Peoples heard: they proceded to be disturbed.	2-1
15a.	Then the chiefs of Edom were terrified.	2-2
15b.	As for the leaders of Moab — a trembling began to to possess them. [1])	2-2
vs. 16bc.	Because of the greatness of your arm they became as still as stone	2-2
	Until the people you had purchased could pass by.	2-2

A third theme is touched upon in vs. 17a: "You proceded to

[1]) The omission of Ammon has created quite a stir. The strophe has no room for more here, so there is no need to mention more than two of their desert enemies.

bring them and plant them in the mountain of your possession." This is an unmistakable reference to the actual occupation of the land. Portions of vss. 14-16 follow the same theme. Vs. 17b-c would admirably fill out the strophe, as far as meter is concerned, if "the taking of the land" may be viewed as including the founding of the kingdom and the temple [1]).

The reconstruction of this verse would be read:

vs. 17a.	You proceded to bring them and plant them in the mountain of your possession.	2-2
vs. 15c.	All the inhabitants of Canaan melted away.	2-2
16a.	Terror and dread proceeded to fall on them.	2-2
14b.	A writhing took possession of the inhabitants of of Philistia. [2])	2-2
vs. 17b.	A place for your throne you have made Jahweh, [3])	2-2
17c.	A sanctuary, O Lord, your hands have made.	2-2

These are the traces of what seems to have been a hymn of tremendous scope praising God for his "mighty acts" in three (or four) phases. Beginning with the victory at the sea, relating victories during the journey and in Canaan, and climaxing with the occupation of Jerusalem and the establishment of the temple. Truly it is a worthy hymn for the exalted and victorious King Jahweh: another example of the outline of Israel's theology, but one nearer the pattern of Chronicles than that of the Pentateuch.

Evidently a change in liturgical usage has left us only one phase complete and has subordinated and compressed the rest of the hymn

---

[1]) A strict division on the basis of theme would lead to seeing fragments of two strophes. One dealing with the conquest (17a, 15c-16a) and another concerning the founding of the Davidic kingdom and temple, (vss. 14b and 17 bc).

[2]) Cross and Freedman, *op. cit.*, p. 248 have used the reference to Philistines as only fixing a *terminus a quo* in the 12th century (despite Albright's note insisting on an emendation to *Ḫurru* p. 249). But surely a subjugated Philistia puts a *terminus a quo* in the 10th century instead.

[3]) Cross and Freedman argue that this refers to cosmic temples on the analogy of Ugaritic mythology (*op. cit.*, p. 240). That is all very well, but it cannot be separated from the earthly temple of which they were "archetypes". Their excellent citation of parallels, therefore, takes nothing from the argument that a permanantly-fixed sanctuary is in the mind here which can hardly be other than Jerusalem. There is no inclination to argue against the close relation to archaic canaanite terminology, but it is difficult to see how the learned writers can distinguish the effect that influence would have in the twelfth century, from what it might have had in the tenth. And what evidence can be found for an emphasis in Israel on Jahweh's building a sanctuary before the later period?

to fit that first theme. The original hymn seems intended to have been spoken by the leader of the ritual as a representative of Israel. But changed liturgical and literary usage placed it in the mouth of Moses. [1]) This necessitated the adaptation of the latter parts to be fitting expressions in his song, spoken *after* the Reed Sea victory but *before* the succeeding phases. He might be allowed to look forward dramatically to the taking of the land, but hardly to the establishment of the temple on Zion. Thus the subordination of all expressions to the land toward which they would march.

This stage of adaptation (the artistic effect might almost be called mutilation) would then fall in the time that the figure of Moses came to dominate liturgy and sacred literature. This would point to the period in which this same development so greatly affected the formation of Deuteronomy and of the Pentateuch (i.e. the 7th—6th century B.C.). In that case, the earlier poem of which only fragments remain might easily go back to the days of the United Kingdom near the foundation of Solomon's temple [2]).

Vs. 17d could certainly be as old as that. The choral response (vss. 6-7, 11-12) [3]) would also be fitting to the great period of the kingdom, and illustrates the liturgical usage of a similar theme in the judgement of Korah's rebels.

Is it possible to trace the poem to an even earlier period? [4]) Three things seem to point to a limit in the latter part of the United Kingdom. One is the reference to the Philistines among defeated nations (vs. 14b) [5]). Another is the pointed reference to the establishment of a sanctuary which will be a place for Jahweh's throne [6]), seemingly

---

[1]) Cf. ROZELAAR's references to the Talmud (*op cit.*, pp. 227-8).

[2]) The poem's independence of the narrative has been repeatedly stressed, most recently by CROSS and FREEDMAN, (*op. cit.*, p. 238).

[3]) SCHMIDT (*op. cit.*, p. 60) may be right in so naming these verses, although he can hardly be followed in his detailed analysis.

[4]) CROSS and FREEDMAN (*op. cit.*, p. 240) view its origin as being in the 12th and present form in the 10th century. BUBER, *Moses*, (Zürich, 1948), p. 114, and *Königtum Gottes* (2nd. ed. Berlin, 1936), p. 130 sees its origin in the days of Samuel. ROZELAAR (*op. cit.*, p. 227) considers it "probably the oldest hymn on the main historical events of the O.T." Earlier SELLIN, GRESSMANN, and GALLING had also argued for a date in the time of the Judges.

[5]) One of the admittedly difficult problems of the Song. CROSS and FREEDMAN reflect its difficulty in that they first use it to establish a *terminus a quo* for the Song (p. 239) and then quote with approval ALBRIGHT to the effect that it must be emended to Ḫurru (p. 249).

[6]) No extant passage points to this as a concern of pre-kingdom Israel. They seem to have avoided determining a permanent location for the ark.

pointing to Jerusalem (vs. 17bc). The third is the characterization of Jahweh in royal terms which seems to presuppose the elaborate ritual of the kingdom and the temple [1]) (vss. 6-7; 11-12; 17b-c and 18).

We should note that these fall outside the verses used in the reconstruction above except for vss. 14b and 17b-18. These latter fall in the third strophe, and it was noted above that they might better be viewed as fragments of still a fourth strophe. There seems no reason why the first two strophes with a third to which the fragments found in verses 17a, 15c-16a belonged should not be much older than the kingdom. They would then agree with other passages [2]) in reflecting pre-kingdom theology and ritual which emphasized the Exodus, wilderness journey, and conquest [3]).

This amphictyonic hymn [4]) seems then to have been adapted to worship in Jerusalem's royal temple by the addition of a strophe (or substitution of a few lines) [5]) and combination with other bits of liturgical material [6]). Toward the end of the Southern Kingdom changes in ritual form forced still another adaptation to make it suitable to the mouth of Moses, and this has become the basis for our literary preservation (Ex. xv) of this very old and much-used hymn.

---

[1]) Cross and Freedman have rightly stressed the lack of mythical treatment of the sea (*op. cit.*, p. 239). But these verses so clearly reflect the cultic background of the *Jahweh malak* Psalms that it can hardly be overlooked. Their cavalier treatment of the origins of Jahweh's kingship by a gesture toward Canaanite concepts hardly does justice to the problem, and citing a couple of passages which refer to Jahweh as king over Israel cannot prove anything about early origins for the picture of the Jahweh-king ruling in the presence of subject gods in victorious splendor that we have here and in the Psalms.

[2]) Dt xxvi 5-9; Joshua xxiv 2-13.

[3]) G. von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (Stuttgart, 1938).

[4]) Certainly not "an individual Song of Thanksgiving" as Schmidt thought. Cf. G. von Rad, *op. cit.*, p. 3f., 40.

[5]) See p. 376, n. 2. The existence of a complete 4th strophe cannot be proved. The prior existence of a third stanza centering only on the conquest seems quite likely, however.

[6]) Cf. A. Johnson, *Sacral Kingship* (Cardiff, 1955) p. 61, n. 2; G. Mowinckel, "Ps. 68", *Avhandlinger utgitt av Dat Norske Videnskaps akademi i Oslo* — II Hist. u. Filos. Klasse — 1953 — 1.

SHORT NOTES

ZU IQS 9, 10f

Die Vorstellung von zwei gleichzeitigen Messiasgestalten, schon von der Damaskusschrift missverstanden oder korrigiert [1]), darum zunächst in der Ordensregel (IQS 9, 10f) nicht erkannt [2]), aber durch einen Beleg in den Kleinfragmenten sichergestellt [3]), allerdings auch als variabel aufgewiesen [4]), findet eine Parallele nicht nur in der historischen Anspielung von Sach iv 14 [5]) und in der Ordnung der Reprä-

---

[1]) K. G. Kuhn (*N.T.St.* 1954 S. 174) erklärt nach dem Vorgang von N. Wieder (*J.J.St.* 1953 S. 168) den Sachverhalt in der Damaskusschrift mit einem Missverständnis des mittelalterlichen Abschreibers. Er bringt als Beispiel Damask 6, 1, wo die pluralische Bedeutung allerdings sicher ist (s. schon Ch. Rabin z. St.), aber משיח, wie L. Ginzberg gezeigt hat, (*Eine unbekannte jüd. Sekte*, 1922 S. 318f) nicht im messianischen sondern im allgemeineren Sinne, also als eine Serie von Gottesgesandten bezeichnend zu verstehen ist. Ein Rückschluss von dieser משיח-Stelle auf andere ist so dubiös. Ausserdem würden besonders an Stellen wie 14, 19 (auch die nachfolgende singularische Verbform müsste auf den Redaktor zurückgehen) und 20, 1 (volle Pluralbildung משיחים wäre abgeändert) die Veränderungen so gross gewesen sein, dass man sie nur im Notfall anzunehmen sich entschliessen wird. Man wird darum, solange nicht die Frage durch die neuen Funde der Damaskusschrift (über sie vgl. *Rev. bibl.* 1956 S. 61; in dem Fragment aus 6Q, das 6, 1 enthält, ist es unsicher, ob משיחי oder משיחו zu lesen ist) einer Lösung näher gebracht ist, (es können schon in einem sehr frühen Stadium der Überlieferung verschiedene Texte existiert haben!), mit der Möglichkeit rechnen müssen, dass hier eine andere Messiasvorstellung als in der Ordensregel, ähnlich derjenigen in gewissen Schichten der Zwölfertestamente (vgl. *Th. L. Z.* 1954 Sp. 353ff) und den Geburtsgeschichten Jesu (zum rechtlichen Hintergrund der Diskussion über den Wert der mütterlichen Abstammung s. V. Aptowitzer in *HUCA* 1927 bes. S. 238f) vorliegt. — Dies gilt umso mehr, wenn man annehmen darf, dass den doch wohl karäischen (s.P. Kahle, *V.T.* 1951 S. 46) Abschreibern die in S. 384 Anm. 1 berührten τόποι nicht ganz unbekannt waren.

[2]) Fr. Nötscher, *Bibel und Kirche*, 1952 S. 35; K. Schubert, *Ztschr. f. kath. Th.* 1952 S. 18. 53; Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*, S. 31 zu 7, 21a. — Auch H. H. Rowley's, in Anlehnung an P. Volz, *Eschatologie* S. 193 gebildete These (*The Zad. fragments and the DSS*, S. 41) dürfte überholt sein.

[3]) Barthélemy-Milik, *Qumran Cave I*, S. 110 (= IQSa 2, 11ff); vgl. Kuhn *a.a.O.* S. 168ff. — In der Kriegsrolle 11, 7 dagegen ist wohl der weitere Wortgebrauch vorzuziehen (so auch Yadin z.St.).

[4]) Die Ordensregel schaltet den Messiasgestalten den legitimen Propheten vor, während diese Dreiheit im Kleinfragment nicht begegnet. Anderseits wird dort die messianische Zeit stärker eschatologisch gesehen (vgl. 1, 1 באחרית הימים = Komplex der Endereignisse), wodurch L. H. Silbermans uneschatologische Interpretation, Fr (*V.T.* 1955 S. 77) durch zu enge Verbindung mit 1 Makk xiv, 41 (vgl. dazu *Th.L.Z.* 1954 Sp. 351ff) gewonnen, eingeschränkt wird.

[5]) Auf die Stelle weist M. Burrows, *Angl. Theol. Rev.* 1952, S. 206 hin.

sentation während des zweiten jüdischen Aufstandes [1]) sondern wird erkennbar auch im System der samaritanischen Eschatologie, obwohl diese dazu neigt, die Messianologie als ein arcanum nicht zu explizieren [2]).

Ihr ältestes Dokument sind die Asatir [3]); am Ende finden wir die Weissagung eines קעם, als dessen Tätigkeiten, בזז, האביד und כתב (12, 23f) genannt werden, von dem also kriegerische und gesetzgeberische Massnahmen erwartet werden [4]). Da er in der Nachfolge des Moses steht, ist über kultische Dinge nichts gesagt; vielleicht auch, weil damals das Heiligtum noch intakt war. In römischer Zeit hören wir von einem Propheten, der einen Kult im Vollsinn wieder inaugurieren will (Jos. Ant. xviii 4, 1f), ohne aber den Anspruch zu erheben, selbst Funktionär zu sein. In derselben Linie liegt die entwickelte Eschatologie Marqas [5]). In seinem Pentateuchmidrasch, der freilich in der Überlieferung frei gehandhabt worden zu sein scheint [6]), fungiert der Taeb als Wiederhersteller und Herrscher. Obwohl Marqa mit dem Erscheinen des Taeb Auferstehung (p. 65a) und Gericht [7]) verbindet, wird der Opferdienst als weitergehend angesehen [8]), an dem der Taeb nur durch die Opfer der Gerechtigkeit (p. 32b ובחי צדק) beteiligt ist, wie sie auch den anderen Israeliten zustehen. So muss man die Existenz eines Hochpriesters in messianischer Zeit annehmen, was auch durch die starke Betonung der von Mose eingesetzten Priesterlinie nahegelegt wird [9]).

---

[1]) Kuhn S. 174f.

[2]) So schon Th. G. J. Juynboll, *Liber Josuae* 1848 S. 128f. — Ausserdem ist die Quellenlage dadurch ungünstig gestaltet worden, dass gewisse samaritanische Kreise die Eschatologie ganz zu unterdrücken suchten.

[3]) Nach M. Gaster, *The Samaritans*, 1925 S. 141; *Asatir*, 1927 S. 160 zwischen 250 und 200 v. Chr. entstanden.

[4]) Darum wird dieser Taeb im Kommentar als קדקד bezeichnet; Text bei Gaster, *Asatir* S. 53*.

[5]) Gaster, *The Samaritans*, S. 142 setzt ihn schon ins 2. Jhdt n. Chr., während man ihn gemeinhin dem 4. Jhdt zuweist.

[6]) D. Rettig, *Memar Marqa*, 1934 S. 31 versucht — auf Grund viel zu schmaler Textbasis — die Taeb-Vorstellung im ursprünglichen Text zu bestreiten und will die Stellen als spätere Eintragungen ansehen.

[7]) P. 32b, 194b, 195b (דימלך), 197a. — Anders p. 188a, wo sich eine dem Tabah (Übers. bei Gaster, *Samaritan Eschatology*, 1932 S. 321) und Abischa Stanze 5 verwandte Eschatologie vorfindet.

[8]) In der jüdischen Eschatologie sind die Vorstellungen verschieden; s. Volz ² S. 216f.

[9]) Marqah über den Tod Moses ed. E. Munk, 1890 S. 30. 32. — Wenn im selben Text S. 44. 52; vgl. S. 53 Anm. Moses selbst priesterliche Funktionen beigelegt werden, so könnte das ein späterer Zuwachs sein, ein τόπος, der von der Interpretation von Moses dreimaligem Sinaiaufenthalt her bestimmt ist, eher aber

In einem liturgischen Hymnus des Abischa auf den Versöhnungstag (14. Jhdt), der ältere, von Marqa verdrängte Traditionen wieder aufnimmt [1]), wird des Näheren über die Zeit des Taeb gehandelt [2]). Der Taeb -er ist der Moses redivivus- [3]) tritt als Befreier des Volks und restitutor des Heiligtums auf. Neben ihm steht der Hochpriester[4]), der den neuen Opferdienst durchführt. Mit Ausnahme der vv. 21-24 ist nur vom Taeb die Rede. Das bedeutet nicht, dass dem Hochpriester eine nebensächliche Stellung eignet. Denn der Taeb stirbt und seine Funktion ist eine einmalige, während die hochpriesterliche bleibt [5]). Der Taeb ist also, obzwar priesterlicher Abstammung [6]), nicht als Priester wirksam und MERX konnte mit Recht formulieren: der Priester ist '*neben* -genauer *über*- dem König'. [7]) Im späteren Yom al-Din erfahren wir zusätzlich, dass dieser Hochpriester einst gen Himmel genommen und dort aufbewahrt ist für den Tag des Taeb [8]); er wird also Zug um Zug nach dem Moses = Taeb-Typus modelliert. — Es gibt auch Überschneidungen der beiden Vorstellungen. So z.B. wird eine ältere auf den Taeb gehende Weissagung vom Verfasser des Chronicon Samaritanum bzw. Liber Josuae (13. Jhdt) auf den Hochpriester Baba-Rabba bezogen. [9])

Einst hatte J. M. GLAESENER [10]) nachweisen wollen, dass die Samaritaner die Lehre vom Messias b. Joseph nicht kannten. Die Beobachtung war richtig. Der Grund liegt darin, dass sie ein intaktes Priester-

---

doch im Sinne einer Selbstaufopferung zu verstehen sein wird (s.B. MURMELSTEIN, *WZKM* 1929 S. 70).

[1]) Vgl. J. BOWMAN, *J.J.St.*, 1955 S. 69f.

[2]) Text bei Ad. MERX, *Der Messias oder Taeb der Samaritaner*, S. 7 ff; M. HEIDENHEIM, *Vjsschr.*, 1873 S. 171ff und *Bibl. Samarit.*, III, 2 S. 88ff; Ad. HILGENFELD, *Z. wiss. Th.*, 1894 S. 233ff; A. E. COWLEY, *Sam. Liturgies* II, 513f.

[3]) Vgl. die charakteristischen Stellen im Liber Josuae ed. JUYNBOLL S. 138, 140; freilich wird er auch mit anderen Personen der Vorzeit identifiziert, s. SCHAHRASTANI Übers. TH. HAARBRÜCKER I, 259.

[4]) הכהן v. 21 (Zählung HEIDENHEIM); die von HILGENFELD vorgenommene Verbindung von v. 21 mit dem Vorangehenden, die ihn zu der Interpretation: der Taeb wird als Priester opfern führt (*a.a.O.*S. 242), ist unrichtig.

[5]) Von ihr handelt die Fortsetzung HEIDENHEIM *Bibl. Sam.* III, 2 S. 92 Z. 15ff.

[6]) s. MERX, *Actes du huitième congrès . . . des orientalistes*, 1893 S. 125.

[7]) Taeb S. 44; מלכו in Z. 35 — aus Nu xxvii 7b übernommen — wird man mit A. Fhr. v. GALL, *Stade-Festschr.*, 1900 S. 35 מַלְכוֹ zu punktieren haben, sodass es — s. den Parallelismus und vgl. LXX — nicht eine von Jakob bzw. dem Taeb getrennte Person bezeichnen will.

[8]) Übers. bei GASTER, *Eschatology*, S. 261f.

[9]) JUYNBOLL S. 190; für die Anfänge solcher Tendenz s. schon den Einschub bei Marqa nach MUNK S. 24.

[10]) *Commentatio hist.-philologica de gemino Judaeorum messia* Lpzg 1737 S. 123-31.

tum hatten und darum die Ausbildung einer zweiten, irgendwie als messianisch bezeichneten, weil nicht gegenwärtigen Gestalt nicht nötig hatten und darum auch erst spät entwickelten. Die samaritanische Vorstellung wird man darum strukturell als die gegenüber der qumranitischen unentwickeltere anzusehen haben.

Die doppelte Messianologie kehrt wieder in der karäischen Theologie [1]) und zwar in deren auch sonst Spezialitäten aufweisenden Jerusalemer Zweig [2]). Und dieselbe Vorstellung scheint die synoptische Verklärungsszene zu bestimmen, die nicht als Proklamation des Messias, flankiert von seinen beiden Vorläufern, zu verstehen ist sondern als die Heraussonderung und Abhebung des υἱὸς ἀγαπητός von den bloss messianischen Gestalten Elias [3]) und Moses. [4]) [5])

---

[1]) Schon W. Staerk hatte auf eine Parallele in der karäischen Liturgie hingewiesen (*Die jüd. Gemeinde d. Neuen Bundes im Lande Damaskus*, 1922 S. 94). Neuerdings hat N. Wieder das Material gesammelt (*J.J.St.*, 1955 S. 14ff). Die entscheidenen Aussagen stammen von in Jerusalem lebenden Männern, Daniel al-Qumisi (9. Jhdt), David b. Abraham al-Fasi (10. Jhdt), Jefet b. Ali (10. Jhdt) und dem Verfasser der 'Sermons' (vgl. Wieder, Anm. 17), während in einer ganzen Reihe anderer Texte die Vorstellung zurücktritt; s. L. Nemoy, *Karaite Anthology* (1952) passim. Teilweise wird der priesterliche Messias zuerst genannt. Es zeigt sich auch eine Variante. Nach Jefet b. Ali ist Elia nicht mit dem priesterlichen Messias zu identifizieren sondern salbt beide Messiasse (vgl. IQS 9, 11).

[2]) s. 'Höhlenmenschen' *Z.N.W.*, 1957, H. 3/4.

[3]) Die Funktion des wiederkehrenden Elias wird in der spätjüdischen Literatur in verschiedener Weise beschrieben. Besonders tritt aber diejenige Spekulation hervor, in der Elias als der endzeitliche Hochpriester erscheint (vgl. Billerbeck IVb, 781. 789ff). Mag die Praedominanz dieser Vorstellung auch von religionspolitischen Erwägungen der Rabbinen mitbestimmt sein (Kampf gegen die repräsentativen Priesterfamilien), so muss sie doch schon vor 135 n. Chr. geläufig (das Zitat Midr. Spr. 9 § 2 setzt das voraus) gewesen sein (freilich, Aptowitzer's These *Parteipolitik* S. 95ff wird sich kaum noch aufrecht erhalten lassen). Dass seine Stellung der messianischen benachbart ist, ist daraus ersichtlich, dass er in diesem Traditionsstrang als Widerhersteller bezeichnet wird (Sir xlviii 10; Eduj 8, 7 u. a. m.).

[4]) Die eschatologische Stellung Moses ist weniger ausgeprägt (s. Billerbeck I, 757f). Als Typus des Messias erscheint er oft (s. J. Jeremias, *Th. W.z.N.T.* IV, 862f), aber für eine messianische Funktion vermag man höchstens Or Sib 5, 256ff anzuführen (vgl. Aptowitzer a.a.O.S. 249). Indes ist von der Typologie ὡς Μωυσῆς zur Identifiziereung nur ein Schritt (es wäre nicht richtig, den Propheten 'wie mich' mit dem endzeitlichen Propheten zu harmonisieren und, da der letztere teilweise getrennt vom Messias genannt wird, daraus ein Argument gegen die Messianität des eschatologischen Moses zu gewinnen) und, da die Gleichsetzung Moses mit einem Vorläufer des Messias nicht nachzuweisen ist (vgl. Jeremias, S. 941), wird man in der Mosesgestalt von Mk ix mit grösserer Wahrscheinlichkeit eine messianische Figur zu sehen haben. — Billerbeck bemerkt: 'neben Elias oder in Verbindung mit dem Messias wird Mose in der älteren jüdischen Literatur nicht erwähnt' (I, 756; vgl. auch Volz [2] S. 197). Es dürfte das damit zusammenhängen, dass die Vorstellung von zwei messianischen Gestalten überhaupt selten ausge-

Die Belege spiegeln zwar jeweils verschiedene Stadien der Entwicklung der Vorstellung wieder, machen aber doch einen gemeinsamen Hintergrund deutlich.

Erlangen E. BAMMEL

ÜBER DIE t-FORM DES HIFʿIL IM BIBELHEBRÄISCH

Das hebräische Verbalsystem besteht aus drei aktiven Verbalstämmen, dem Grundstamm, dem *Piʿel* und dem *Hifʿil*[1]), zwei passiven Stämmen[2]), dem *Puʿal* und dem *Hofʿal*, einem reflexiven[3]) n-Stamm, dem *Nifʿal*, der zum Grundstamm gehört, und einem reflexiven[4]) t-Stamm, dem *Hitpaʿel*, der zum *Piʿel* gehört. Die Asymmetrie dieses Systems sticht sofort ins Auge. Wenn wir vom n-Stamm absehen[5]), so fällt sofort auf, dass die Reihe der aktiven Stämme aus drei Gliedern besteht, die der passiven aus zwei und die der reflexiven aus einem Glied. In der Reihe der Passiven Stämme fehlt das Passivum des Grundstammes[6]) und in der der reflexiven t-Stämme der des Grundstammes und des *Hifʿils*[7]). Diese Asymmetrie ist aber, wie es

---

drückt und, wo vorhanden, undeutlich ist, dazu der priesterliche Teil zurückgedrängt wird (s. AbRN 34, 5). So wird denn auch der endzeitliche Elias sehr selten zusammen mit dem messianischen König erwähnt (Midr Ruth zu ii 14; Targ Kl iv 22; vgl. Justin Dial 8). Die Toten Meer-Texte füllen diese Lücke.

[5]) Die Antwort der Jünger (v. 11) ist 'situationsgerecht'; sie nimmt eine schriftgelehrte Gegenthese gegen das Doppelmessiastum auf, die Elias zum Vorläufer degradiert.

[1]) Ich sehe hier von dem verhältnismässig seltenen *Pōʿel*-Stamm ab, der hauptsächlich von den mediae geminatae gebildet wird (Typus *sōḇēḇ*), und ebenso vom *Paʿlel*-Stamm, der hauptsächlich von den mediae w/j gebildet wird (Typus *qōmēm*), denn sie sind, was unser Problem betrifft, in allen dem *Piʿel* ähnlich und bilden einen t-Stamm *Hitpōʿel*, *Hitpaʿlel* (Typus *histōḇēḇ*, *hiṯqōmēm*) genau wie der *Piʿel* den *Hitpaʿel*.

[2]) Genauer: inneren u. ursprünglichen Passiva, denn in späterer Entwicklung bekamen reflexive Stämme passive Funktion, hauptsächlich der *Nifʿal*.

[3]) Genauer, wie es scheint, reflexiven-passiven, vergleiche z.B. G. BERGSTRAESSER, *Einführung in die semitischen Sprachen*, 1928, S. 12.

[4]) Genauer, wie es scheint, reflexiven-reziproken, vergleiche BERGSTRAESSER *loc. cit.*

[5]) Der ja, wie es scheint, speziell mit dem Grundstamm verwandt ist, siehe BERGSTRAESSER, *loc. cit.*

[6]) D.h. das innere Passivum; unsere Analyse ist historisch (diachronisch). Das synchronische Verbalsystem des Bibelhebräischen ist natürlich verschieden; der hervorstechendste Unterschied ist, dass der *Nifʿal* als Passivum des Grundstammes verwendet wird. Diese Verwendung beschleunigte natürlich ihrerseits das Verschwinden des inneren Passivs der Grundstammes.

[7]) Im Ursemitischen haben wir wohl einen t-Stamm zum Grundstamm anzunehmen, siehe BERGSTRAESSER *loc. cit.*, und ebenso von den Kausativstämmen zu-

sich wohl beweisen lässt, nicht ursprünglich, sondern Folge einer späteren Entwicklung; Reste von zumindest zwei der Fehlenden Verbalstämme sind noch erkenntlich, namentlich das innere Passivum des Grundstammes und seine t-Form. „Als Perfekt Passiv Kal sind diejenigen *quttal*-Formen zu betrachten, deren Bedeutung das passive Gegenstück der *Kal*-Bedeutung ist und neben denen *Piʿel*, Imperfekt *Puʿal* und *Hitpaʿel* entweder überhaupt nicht oder nur in abweichender Bedeutung vorhanden sind; als Imperfekt Passiv Kal diejenigen *iuqtal*/*joqtal*-Formen, für deren Verhältnis zu *Kal*, *Hifʿil* und [Perfekt] *Hofʿal* das entsprechende gilt. Das Participium hat die Form *quttāl*, seltener *qittōl* [1])". Die t-Form des Grundstammes ist erhalten im Verbum *pqd*: *hiṯpāqᵊḏū*, *wajjiṯpāqᵊḏū* Jud. xx 15, *wajjiṯpāqēḏ* Jud. xxi 9 [2]). Das Verbalsystem besteht also, wenn wir, wie gesagt, vom *Nifʿal* absehen, aus drei aktiven Stämmen, dem Grundstamm, dem *Piʿel* und dem *Hifʿil*, aus drei inneren Passiven, dem des Grundstammes, dem *Puʿal* und dem *Hofʿal*, und aus *zwei* t-Formen, dem *Hitpāʿal* und dem *Hitpaʿel* — die teilweise ganz, teilweise jedoch in blossen Überresten erhalten sind. Wie wir sehen, wird die Symmetrie dieses Systems bloss durch das Fehlen der t-Form des *Hifʿils* gestört.

Es ist daher äusserst wahrscheinlich anzunehmen, dass das Verbalsystem des Hebräischen einst symmetrisch war und auch die t-Form des *Hifʿils* enthalten hat, die ebenso wie das Passivum und die t-Form des Grundstammes verschwunden ist. Und wirklich finden sich Überreste der t-Form des *Hifʿils*, genau wie solche des Passivums und der t-Form des Grundstammes, im Bibelhebräisch [3]), manchmal neben *Hifʿil*, das auch darauf hinweist, dass die t-Form vom *Hifʿil* gebildet

---

mindest vom *Šafʿel*, d.h. zu jedem aktiven Stamm eine t-Form, zum Grundstamm, zum Intensivstamm und zum kausativen *Hifʿil*/*Šafʿel*. Ebenso haben wir wohl interne Passiva zu jedem Stamm anzunehmen, da Bergstraesser's Annahme (*op. cit.* S. 19, vergleiche auch Blau, *Lᵉšōnēnū* <hebräisch> XVIII, 68/9), dass das innere Passiv aus dem Permansiv entstanden ist, wohl richtig ist und Permansiv von jedem Stamme gebildet wird.

[1]) G. Bergstraesser, *Hebräische Grammatik*, II, 87, der weitere Literatur bringt.

[2]) Neben dem inneren Passiv der t-Form des Grundstammes *hoṯpāqᵊḏū*, siehe darüber die Grammatiken,(zB. Bauer-Leander 285, Bergstraesser, *Grammatik* II, 100). Der Grundstamm mit infiziertem t findet sich im Moabitischen (Meša 11, 15, 19, 32), im Altphönizischen (Friedrich § 150) und Ugaritischen (Gordon, *Ugaritic Handbook* § 9.29).

[3]) Das Mittelhebräische *Hittafʿal* (vergleiche darüber M. S. Segal, *Diqdūq lᵉšōn hammišnā*, 1936, S. 140, M. Yalon, *Tarbiz* 1, 118, Berggrün, *Lᵉšōnēnū lāʿām*, IV, 1, S. 7) ist jedoch wohl nicht als eine Fortsetzung der bibelhebräischen Überreste anzusehen, sondern als vom Aramäisch beeinflusste Form, wie schon der Umstand beweist, dass sie nur von Verben primae j gebildet wird.

ist. Wie es scheint, gehören folgende Formen diesem Stamme an:

1. *tittābār* (Pausa, 2 Sam. xxii 27) neben den *Hifʿil hābar* (Jer. iv 11) [1]), Wurzel *brr*. Durch die Verdoppelung des *-t* des Stammespräfixes *tittābār* ist der kurze Vokal vor ihm erhalten geblieben. Ähnlich ist *vielleicht* gebildet:

2. *jittākēn* Ez. xxxiii 17 im Ausdruck *darkām lō jittākēn* (ähnlich xviii 25, 29, xxxiii 20): ihr Weg ist nicht zurecht gerichtet, von der Wurzel *kwn*, als Passiv des *Hifʿil hēkīn dᵉrākaw* 2 Chr. xxvii 6 (vergleiche auch Pr. xxi 23) er richtete seine Wege zurecht [2]).

3. Auch *wattēṭaṣṣab* Ex. ii 4 [3]) ist wohl als *Hitafʿal* von *jṣb* anzusehen, vergleiche auch den Umstand, dass sich im Bibelhebräisch kein *Piʿel jiṣṣeb* findet, der *Hifʿil hiṣṣib* jedoch recht häufig ist. Daher würden wir a priori eher die t-Form des *Hifʿils* als die des *Piʿels* erwarten [4]) und wirklich findet sich die Form *wattēṭaṣṣab*, die unsere Erwartung bestätigt: der ursprünglich kurze Vokal vor dem *t* blieb nicht diesmal durch Verdoppelung des *t* erhalten, sondern wurde verlängert: *i* > *ē*.

4. *tᵉṭaḥᵃrē* du wetteiferst Jer. xii 5, *mᵉṭaḥᵃrē* Jer. xxii 15 [5]). Schon Barth widerlegte [6]) die Annahme, diese Formen gehörten einem

---

[1]) *tittappal* loc. cit. ist wohl als Reimbildung anzusehen; so schon D. Qimḥi. In der parallelen Stelle Ps. xviii 27 steht der *Hitpaʿel titbārār*, neben dem *Piʿel bārēr*, Dan. xi 35. Wir dürfen wohl annehmen, dass die ältere Form *tittābār* ist. Als der Kausativ seine t-Form verlor, wurde sie, wie es scheint, in weitem Masse durch den *Hitpaʿel* erzetzt. Auch sonst enthält 2 Sam. xxii gegenüber Ps. xviii ältere Formen, wie 37, 40, 48 *taḥtēnī* gegenüber Ps. *taḥtaj*.

[2]) Es ist jedoch wohl möglich, dass *jittākēn* von dem von *tōken* (wohl Wurzel *kwn*) denominierten *tkn* abzuleiten ist. Dies *tkn* findet sich — obzwar in anderer Bedeutung — zweifellos 1 Sam. ii 3 *wᵉlō niṭkʿnū ʿalīlōṭ* und von Ihm werden geprüft die Handlungen. Wegen der verschiedenen Bedeutungen ist es jedoch möglich, dass 1 Sam. ii 3 zwar ein *Nifʿal* von *tkn* ist, Ez. xxiii 17 etc. jedoch *Ettafʿal* von *kwn*.

[3]) Auf diese Form hat mich M. Medan aufmerksam gemacht.

[4]) Wenn diese Auffassung richtig ist, so haben wir die klaren *Hitpaeʿl*-formen von *jṣb* (*hitjaṣṣēb* etc. zB. Ex. xiv 13) als eine spätere Entwicklung anzusehen. Die verdrängten t-Formen des Grundstammes und des Kausativs wurden scheinbar in weiten Masse durch die t-Form des Intensivs, die einzig übriggebliebene t-Form, ersetzt, selbst von Verben, die kein Intensivum besassen; so lassen sich vielleicht Formen wie *hitʿallēm* neben *heᶜᵉlīm* erklären. Es ist selbst möglich, dass nachher im Analogie zum *Hitpaʿel* von solchen Verben auch *Piʿel*formen gebildet wurden.

[5]) Neben dem *Hitpaʿēl tiṯhar* Ps. xxxvii 1, 7, 8. Pr. xxiv 19. Wir dürfen wohl wieder den *Hitpaʿel* als spätere Entwicklung des *Hitafʿel* ansehen, vergleiche die voranstehende Anmerkung. *Piʿel* findet sich von dieser Wurzel nicht, *Hifʿil* nur in dem dunklen Ausdruck *heḥᵉra heḥᵉzīq* Neh. iii 20 und im Sinne von „entbrennen lassen" Hi. xix 11.

[6]) *Nominalbildung* § 180a.

Verbal stamm *Tifʿēl* an, aber auch seine Ansicht, sie seien von einem mit *t-* anfangenden Nomen denominiert, ist unwahrscheinlich. Denn sie nimmt ein sekundäres quadriliterales Verbum tertiae j an und dies scheint fern zu liegen, denn wir hätten in diesem Fall ein triliterales Verbum *tḥr* und kein quadriliterales *tḥrj* erwartet [1]). Als einzig mögliche Erklärung erscheint mir, diese Formen als *Hitafʿel* anzusehen: in diesem Falle blieb der kurze Vokal weder durch Verdoppelung des *t* erhalten, noch wurde er verlängert, sondern zu einem Murmelvokal reduziert [2]).

Wir haben also drei mehr oder minder sichere *tittāḇār*, (*tēṯaṣṣaḇ*, *tᵊṯaḥᵊrē* und ein zweifelhaftes [3]) Beispiel (*jittāḵēn*) für das t-Kausativum im Bibelhebräisch gefunden, wie wir es ja schon wegen des Aufbaues des hebräischen Verbalsystems erwartet haben. Von den, wie es scheint, sicheren Formen sind zwei auch in ihrem Konsonantengerippe von *Hitpaʿel* verschieden: *tittāḇār* im Gegensatz zu *tiṯbārār*, *tīṯaṣṣaḇ* im Gegensatz zu *tiṯjaṣṣēḇ*: eine jedoch (*tᵊṯaḥᵊrē* im Gegensatz zu *tiṯḥārē*) bloss in der Vokalisierung, wohl ein Beweis, dass die Vokalisation dieser Formen auf alter Tradition beruht. Die meisten t-Kausative wurden jedoch im Laufe der Sprachgeschichte durch das t-Intensivum *Hitpaʿel* verdrängt. Interessant ist es zu bemerken, dass der kurze Vokal vor dem *t* verschieden behandelt wurde: teilweise blieb er durch Verdoppelung des *t* erhalten (*tittāḇār*, vielleicht auch *jittāḵēn*), teilweise verlängert (*wattḥᵉaṣṣaḇ*), teilweise jedoch (*tᵊtaēṯrē*) zu einem Murmelvokal reduziert.

Jerusalem (Isr.) JOSUA BLAU

EX. xxi 8

In the text which we examine here the two words *l' jʿdh* are a source of great difficulty. In their present form they are considered to be untranslatable and are therefore emendated into *lw jʿdh* or *l' jdʿh*. Only the first emendation (*lw jʿdh*) is supported by some text-critical evidence, but this is not strong enough to be a sufficient justification for an alteration of our text [4]).

---

[1]) Vergleiche zB. das mittelhebräische *hiṯḥīl* von *tᵊḥillā*, *tāram* von *tᵊrūmā*. Formen wie *mētaḥᵉwₒ* und *hištaḥᵉwā* gehören nicht hierher, denn sie sind *Piʿlel*-formen mit Verdoppelung des letzten Radikals (trotz des Ugaritischen ist *hištaḥᵉwā* wohl kein *Hištafʿel*).

[2]) Nicht hierher gehört *tᵊṯāʿū* Num. xxxiv 7, siehe darüber die Wörterbücher.

[3]) Siehe Seite 387, Anm. 2.

[4]) For a survey of the ancient versions: cf. A. JEPSEN, *Untersuchungen zum*

The common presupposition is that the protasis in our verse ends with the word *jʿdh*: with this presupposition the text is really untranslatable [1]). But it is equally possible that the protasis ends with the word *whpdh*: under this assumption the text becomes explainable without the necessity of an incompletely justified emendation.

The verb *jʿd* as it is used in OT Hebrew has always the basic meaning *to decide*, *to determine*, the different shades of translation being determined by the context. The person or thing about whom the decision is taken or whose actions are somehow determined stands in the accusative [2]). The place to which the action included in *jʿd* is directed can be preceded by *ʿl* or *ʾl*, or expressed by *šm*(*h*); the place where it happens is constructed with *b* [3]). The person against whom the decision or determination is taken is constructed with *ʿl*; the person in whose benefit it is taken, with *l* [4]). The purpose can be expressed

---

Bundesbuch, Stuttgart, 1927, p. 2. They are too divided among themselves (the different readings of the LXX!) to offer a real support for an emendation of *lʾ* into *lw*, it also being possible that the reading *lw* is due to an attempt to avoid the difficult *lʾ*. The only support for the reading *jʿdh* we find in a manuscript (first hand) edited by A. Díez Macho, cf. "Un manuscrito "palestinense" en la Biblioteca nacional de Estrasburgo", *Sef.* xvii 11-17, on pp. 12, 14.

[1]) Against H. Cazelles (*Etudes sur le Code de l'Alliance*, Paris, 1946, p. 48), who tried to translate our verse, divided in this way, without altering the consonantal text. His interpretation of *jʿd* as *to marry* (*épouser*) cannot be proved by the texts where this root occur. Also the interpretation of P. A. H. de Boer ("Some remarks on Exodus xxi 7-11", *Orientalia Neerlandica*, Leiden, 1948, pp. 162-166, on p. 165 of this article) of our root as *to keep* (*who . . . does not keep her*) is not supported by the other texts.

[2]) See 2 Sam. xx 5 (the time fixed by the king), Jer. xlvii 7 (the sword of JHWH, whose actions are determined by Him), Mic. vi 9 (the rod of JHWH, which is directed by Him); cf. also the hifʿil passages Jer. xlix 19, l 44, Job ix 19.

[3]) See for *ʾl*, Qal: Jer. xlvii 7, Nifʿal: Nu. x 3, 4, Neh. vi 10; for *ʿl*, Nifʿal 1 R. viii 5 = 2 Chr. v 6; *šmh*, Nifʿal: Ex. xxix 42, 43, xxx 6, 36, Nu. xvii 19; *šm*, Qal: Jer. xlvii 7; Nifʿal: Ex. xxv 22; by this *šm* also a direction is expressed, see for Jer. xlvii 7 the parallel *ʾl* and for Ex. xxv 22 the *šmh* in the parallel formulas Ex. xxix 42, 43, xxx 6, etc.; for the construction with *b* see Neh. vi 2 (Nifʿal).

[4]) See for *ʿl*, Nifʿal: Nu. xiv 35, xvi 11, xxvii 3 (the verb has here the meaning *to plot against*); for *l*, Qal: Ex. xxi 9; Nifʿal: Ex. xxv 22, xxix 42, 43, xxx 6, 36, Nu. xvii 19. The nifʿal can have the meaning: *to take mutually decisions*: *to agree*, *to plot*: Jos. xi 5, Nu. xiv 35, xvi 11, xxvii 3, Ps. xlviii 5, Am. iii 3; or *to come together*, *to meet each other* (never by chance, but on a fixed place, *a preceding arrangement being presupposed*, so that the basic meaning of the root is also present here): Nu. x 3, 4, 1 R. viii 5 (=2 Chr. v 6), Neh. vi 2, 10. In the places where the Nifʿal is constructed with *l* the verb stands in the singular in opposition to the other Nifʿal passages, the meaning being: *to take a decision about oneself*, i.e. in the context: *to direct one self* (to a certain place), against Koehler and Gesenius-Buhl, the persons constructed with *l* being those who profit of the decision (against Gesenius-Buhl).

by *l* + *inf.*, cf. Job ii 11 and Ex. xxix 42. This last verse has a parallel, from which it becomes clear that *l* + *inf.* is not the only possibility for expressing the purpose: Ex. xxv 22. Here we find instead of *l* + *inf.*, *w* + *perf.*, the subject of this *perf.* being the person who has taken the decision.

Returning to our text, especially to the words *l' j'dh whpdh*, we can interpret *whpdh* as the purpose of the decision and translate these words as follows: *he does not take the decision about her to let her be redeemed.*

In our text we thus find the possibility that the slave girl does not please her master [1]), but that nevertheless he is not willing to let her be redeemed. In this case he is not able to sell her to an *'m nkrj*. For these words we find two different interpretations: 1) *a foreign* (= *non-Israelite*) *people* or 2) *a strange family* (= *a family which is not the slave girl's own*) [2]); one can only make a choice between the two translations on the ground of the interpretation of *nkrj*, because *'m* can denote different kinds of communities [3]).

The word *nkrj* never means merely *the other*, but someone (or something) with whom one has no relation: someone who does not belong to the same community, in particular who does not belong to the same community as that of which the text is speaking. Therefore it can mean the foreigner or someone who does not belong to the same family or household [4]). More generally it means *outsider* [5]). The com-

---

[1]) It is not necessary to restrict this formula only to the sexual side of the relation between owner and slave girl, it can cover also other sides of this relation, cf. e.g. Gen. xxviii 8. The case here dealt with is what ought to happen, when the relation between owner and slave girl has reached the point where he probably wants to get rid of her.

[2]) For the first interpretation see for example B. Baentsch, *Exodus-Leviticus-Numeri übersetzt und erklärt*, Göttingen, 1903, p. 190 and G. Beer, *Exodus*, Tübingen, 1939. For the second see for example Jepsen, *op. cit.*, p. 2 and P. Humbert, in his article "Les adjectifs „zâr" et „nokrî" et la „femme étrangère" des proverbes bibliques", *Mélanges syriens offerts à monsieur René Dussaud*, i, Paris, 1939, p. 259-266, on p. 262.

[3]) See for example J. Pedersen, *Israel its Life and Culture* I/II, London/Copenhagen, 1946, pp. 54ff.

[4]) For the meaning *foreigner* see e.g. Ex. ii 22, xviii 3, Dt. xv 3, etc., for *someone who does not belong to the family or household*, see e.g. Ps. lxix 9, Job xix 15. Remarkable is the use of the word in Jes. xxviii 21 where it is said that the doing of the Lord shall be *nkrjh* i.e. outside the common sphere of relation between JHWH and the people.

[5]) Humbert, *a.c.* p. 263 has proposed for *nkrj* in some cases the meaning *another* (*autrui*): Prov. v 10, xx 16, xxvii 2, 13, Eccl. vi 2. L. A. Snijders ("The meaning of זָר in the Old Testament", *OTS* x, Leiden, 1953, pp. 1-154, on pp. 65f.,

munity referred to in our text and its context is Israel: the rights of the Israelite male and female slave are settled here [1]). Therefore *ʿm nkrj* must denote an *ʿm*, which has no relation with the slave girl, because it does not belong to the community of which the text speaks: Israel. A corresponding datum we find in the *ʿjr nkrj* of Judg. xix 12, the central point of the tale also being the unity of Israel. The Levite (living himself in Ephraim) speaks here of Jebus as an *ʿjr nkrj* in contrast to the Benjaminite town Gibea: this cannot mean the town which was not his own, but a town not belonging to the same community as he did (a community about which the context speaks): Israel [2]).

At the end of our verse we find the words *bbgdw-bh*. De Boer has rightly pointed out that the first *b* can be translated here temporally and that *bgd b* need not have the loaded meaning *to be unfaithful to*, but *to break the relation with someone* [3]), the relation which is ended here being the legally settled relationship between the owner and the Israelite slave girl. Our text thus speaks of the possibility that the owner, who wants to get rid of a slave girl who does not please him anymore, but who is for some reason unwilling to let her be redeemed, does not have the right to sell her to anyone he wishes: he may not sell her to a foreigner. This part of the law thus gives a security to Hebrew slave girls, who, sold by their owners, cannot fall into the hands of non-Israelites. The suggested translation runs as follows: *If she does not please her master, who is not taking the decision about her to let her be redeemed, he shall not be able to sell her to a foreign community when he is breaking the relation* (*owner-slave girl*) *with her.*

Leiden J. Hoftijzer

WEITERE FÄLLE VON AFFORMATIVEM — *MA* IM HEBRÄISCHEN

Vetus Testamentum VII (1957) S. 201, f. schlug ich vor, *niṭʿe naʿamanim* (Jes. xvii 10 c) — *niṭʿe naʿaman-ma* zu lesen; statt des

84ff., 93, cf. also p. 78) has justly refuted this interpretation and not taken *nkrj* as merely *the other*.

[1]) See Ex. xxi 2 *ʿbd ʿbrj*, in vv. 7ff. his female counterpart being treated. Humbert has unjustly taken the family of the slave girl as the centre of the text by his interpretation and not the whole Israelite community (*a.c.* p. 262).

[2]) In our text the words *ʿjr nkrj* are defined as *ʾšr lʾ mbnj jśrʾl*.

[3]) See de Boer, *a.c.*, p. 165, cf. especially Jud. ix 23 and Mal. ii 14ff. where *bgd b* means *to break the marriage bond, to divorce*.

unverständlichen Plurals ein dem Ugaritischen geläufiges afformatives *-ma* anzunehmen und in dem *naʿaman* eine Bezeichnung des Gottes Tammuz zu sehen.

Ich glaube, noch auf weitere Fälle hinweisen zu können, in denen die Annahme eines afformativen *-ma* bestehende Textschwierigkeiten beseitigt.

a) 1. Sam. i 1. Das *ṣophim* ist völlig unverständlich. Lesen wir aber *ṣuphi-ma* "ein Ṣuphite", ist jede Textschwierigkeit behoben.

b) 1. Sam. ix 19. Statt *waʾakaltem* müssen wir *waʾakalta-ma* lesen; denn vorher und nachher ist immer nur von Saul in der Einzahl die Rede.

c) 1. Sam. x 2. Statt *we daʾag lakem* werden wir besser *we daʾag leka-ma* lesen. Denn Samuel spricht nur zu Saul, und Sauls Vater sorgt sich allein um seinen Sohn.

d) 1. Kg. xx 28. Die Form *widaʿtem* wurde schon lange als falsch empfunden und dazu auf die Lesung der Septuaginta: *wejadaʿta* hingewiesen. Wir werden also auch hier *wejadaʿta-ma* zu lesen haben.

e) Jes. i 18. *kaššanim* wurde bisher stets auf Grund der Übersetzungen in *kaššani* geändert. Wir brauchen am Konsonantentext nichts zu ändern, wenn wir *kaššani-ma* lesen.

f) Jes. v 23. Statt *ṣaddiḳim* lesen einige MSS sowie die Übersetzungen richtig *ṣaddiḳ*. Wir werden daher auch hier *ṣaddiḳ-ma* lesen dürfen.

Vielleicht würde es sich lohnen, einmal das ganze Alte Testament auf dieses Problem des afformativen *-ma* im Hebräischen hindurchzusehen.

Bonn A. Jirku

A POSSIBLE METHOD OF INTERCALATION FOR THE CALENDAR OF THE BOOK OF JUBILEES

The discovery of numerous fragments of the *Book of Jubilees* among the Qumrân documents has revived interest in the peculiar calendar sponsored by the author of that work.

Jaubert and Morgenstern have both demonstrated that there is a close fit between this calendar and various ritually significant dates, both in the *Book of Jubilees* and also in more orthodox biblical

sources, and the general nature of the calendar is now clear. [1]) Nevertheless some details of the analysis remain open to question. JAUBERT and MORGENSTERN are both of the opinion that the calendar is an idealised construct, capable perhaps of application in a purely ritual context but quite valueless as a schema for measuring the natural seasons. The authors have a variety of grounds for holding this opinion but, in part, their argument seems to be based in a misapprehension.

Both authors explicitly recognise that, if the 364 day calendar of the *Book of Jubilees* was used in secular affairs, then there must have existed a systematic method for calibrating this cycle with the seasonal year. This is correct; but it is not correct to suppose that such calibration with the seasonal year necessarily implies direct calibration with the 'true' solar year of 365¼ days.

ZEITLIN [2]) on the basis of Leviticus xxv has previously suggested that a possible method of intercalating the 364 day calendar would be to add 7 weeks (49 days) at the end of every 49 years. JAUBERT dismisses this theory on the grounds that at the end of 49 years the Calendar would be out of phase with the sun by 61 rather than 49 days. While this is true by our reckoning, the author of the *Book of Jubilees* might have argued differently.

It is in the first place obvious that the 364 day Calendar is modelled very closely on the Egyptian schematic Civil Calendar of 365 days. Both Calendars contain 12 schematic lunar months of 30 days each. In the Egyptian system there are 5 additional days added at the end; in the *Book of Jubilees* system there are 4 additional days distributed one to each quarter. From this point of view the *Book of Jubilees* Calendar is simply the Egyptian system modified so as to make the 7 day week the basic unit of counting instead of the 10 day *dekan*.

If this be the case, the first type of intercalation we should look for is one which correlates the 364 day cycle with one of 365 days. The adjustment is a simple one. If one week is added to the 364 day system every 7 years the two cycles will keep in phase. Now, Deut. xxxi 10, read in conjunction with Lev. xxiii 34, seems to imply that,

---

[1]) A. JAUBERT: "Le Calendrier des Jubilées et de la Secte de Qumrân: Ses origines bibliques." *VT* (1953) 250-264.

J. MORGENSTERN: "The Calendar of the Book of Jubilees: its Origin and its Character." *VT* (1955) 34-76.

[2]) S. ZEITLIN: "Notes relatives au calendrier juif." *REJ* LXXXIX (1930) 349-359.

once every seven years, the Feast of Tabernacles, which ordinarily ran from the 15th to the 21st of the VII thmonth, received special emphasis. If 7 days were intercalated here simply by doubling he length of the Festival but without counting the extra days as days of the month, we should have the adjustment we are looking for. [1])

But the Egyptian 365 day Calendar is certainly not the only 'model' which is relevant for our understanding of the *Book of Jubilees* system. Scholars seem to be agreed that, whatever may have been its historical origins, the *Book of Jubilees*, as well as its companion treatise 1 *Enoch*, are documents of the 2nd Century B.C. At this period a close calibration had been established between the Egyptian civil year of 365 days and the lunar cycle which formed the basis of Greek and Seleucid time reckoning. The calibration was based on the almost exact equivalence of 25 Egyptian civil years and 309 mean lunar months. [2])

Given this equation it would be easy for a writer of the 2nd Century B.C. to determine the lunar equivalent of a 364 day year. He would find in fact that 49 Egyptian Civil Years of 365 days = 49 Years of 364 days + 49 days = 606 mean lunar months less 10 days.

Now in the Greek Oktaeteris system, either in its original version or in the modified 'Metonic Cycle' version, a period of 49 years consisted of 49 'lunar years' of 12 lunar months each plus 18 intercalary lunar months inserted as intervals throughout the cycle, totalling 606 lunar months in all.

It would thus have appeared to the author of the *Book of Jubilees* that at the end of a period of 49 simple calendar years plus 49 days, his calendar would be out of phase with the contemporary Greek system by exactly 10 days.

Now it seems clear that both the author of 1 *Enoch* and the author of the *Book of Jubilees* were writing works of polemic designed to assert the superiority of traditional Jewish custom over Hellenistic trends. When we find that 1 *Enoch* lxxiv 10-17, makes a direct comparison between the Enoch/Jubilee calendar and that of the Oktaeteris system, we must infer that the author is seeking to demonstrate that this Enoch/Jubilee calendar is just as good as the Greek system. But it is here the *Greek* system which provides his comparative model and *not* a solar year of $365\frac{1}{4}$ days nor even the Egyptian year of 365 days. By 'Enoch's reckoning the 'error' in the Enoch/Jubilee

---

[1]) This suggestion has been made to me by Mr John PRIEST at present a research student at Manchester University.

[2]) O. NEUGEBAUER: *The Exact Sciences in Antiquity*. (Princeton) (1952) p. 85.

calendar (ignoring any intercalation) is '49 plus 10' days in 49 years.

If we now turn back to Leviticus xxv 8-14, we find it implied that the Jubilee period ('the fiftieth year') shall start immediately after the 10th day of the VIIth month of the 49th year (the Day of Atonement).

It is further laid down that this Jubilee 'year' shall be one of extraordinary taboo in which all agricultural work ceases. Similar abstentions from work are enjoined for every 7th year which is described as a 'Sabbath' (Leviticus xxv 4). These 'Sabbaths' are also called 'years of release' and are the occasion for settling up mortgage indebtedness. (Deuteronomy xv 1-2, 9; xxxi 10; Leviticus xxv 23-29). 'Year' and 'Sabbath in these contexts clearly have elastic meaning; no society could survive which really indulged in a periodic 12 months 'general strike'. The Jubilee 'fiftieth year' is something other than a period of 364 days, Leviticus xxv 20-22 notwithstanding.

But why the date—the 10th day of the VIIth month? According to scholarly authority this represents a late modification of the original text. The Day of Atonement on the 10th day of the VIIth month is a post-exilic institution which seems to have replaced an earlier Fast specified for the 1st day of the VIIth month (Ezekiel xlv 18-20 in LXX).[1]) But in post-exilic—that is in Hellenistic—times the 10th day of the VIIth month became a date of extreme importance. It is prominently emphasised in the *Book of Jubilees* xxxiv, [2]) in which calendar, according to JAUBERT's calculations, it would always fall on a Friday.[3])

Taken all together this evidence suggests to me a fairly straightforward way in which the Jubilee/Enoch Calendar may have been intercalated to make it appear as a 'practical' Calendar 'as good as' the Metonic lunar cycle: —

7 days are intercalated at the Feast of Tabernacles once every 7 years, making 42 days in 42 years. These 7 day intercalary periods, when they occur, are referred to as a 'Sabbath'. They are periods of total taboo and do not count as days of the month.

In the 49th year when the 10th day of the VIIth month is reached,

---

[1]) See F. H. WOODS: "Festivals and Fasts (Hebrew)" in HASTINGS *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, V, (1912), 866-7.

[2]) In this connection Mr John ALLEGRO has commented: "I notice that the 'Words of Moses', recorded in a First Cave fragment (published in *Discoveries in the Judaean Desert* I, (1955), ed. BARTHÉLEMY and MILIK) puts the end of the wandering of the Jews in the deserts of Sinai to the tenth day of the seventh month, when work is forbidden and the atonement made".

[3]) JAUBERT, *op. cit.*, 253.

Jubilee is declared. These first 10 days of the month are then simply cancelled out. The 7 day intercalary period which immediately follows is the Jubilee Sabbath and is described as 'the fiftieth year' (Leviticus xxv 11). At the end of this brief 'year', the VIIth month of the 49th year will start again. The XIIth month of the 49th year is then followed by the Ist month of the 1st year of the new 49 year cycle.

Although this sounds complicated in description, it would not be so in practice. All the procedures involved could be paralleled closely from anthropological examples.

In terms of JAUBERT's calculation, the scheme would work out as follows. The day following Friday the 10th day of the VIIth month of the 49th year should be the Sabbath. But the Sabbath in this case would not be a single day (Saturday) but a complete week of 7 days. This intercalary Sabbath week is called the '50th year'. Since, in the *Book of Jubilees* system, New Year's Day always falls on a Wednesday (cf. JAUBERT, *op. cit.*), Friday (10th Day, VIIth month, 49th year) will be followed by Wednesday (1st day, 50th year). 7 days later the Jubilee Sabbath-year will end on a Tuesday. This Tuesday would be followed by Wednesday the 1st day of the VIIth month of the (as yet incomplete) 49th year. The original first 10 days of the VIIth month would thus be lost to the record altogether and the crucial feature of the Enoch/Jubilee system whereby the 1st day of the year always falls on the same day of the week would be retained.

The time cycle, as a whole, would then consist of sequences of 49 years of 364 days each, with intercalary periods inserted into the middle of each 7th year. The length of these intercalations would be 7, 7, 7, 7, 7, 7, and 17 days respectively, 59 days in all.

The significance of this admittedly hypothetical suggestion is as follows.

a) It revives the possibility that the *Book of Jubilees* Calendar was a practical one, and not just a religious fiction.

b) It provides an explanation for the introduction, in post-exilic times, of an important Fast, on the 10th day of the VIIth month; this Fast having seemingly been shifted forward 10 days from the 1st day of the VIIth month.

c) It gives a plausible interpretation to the Sabbath-year mentioned in Leviticus xxv. This chapter, on the face of it, suggests that the entire economic life of Israel was supposed to halt for twelve months once every 7 years. I suggest instead that these work taboo Sabbath-years are simply intercalary periods of 7 days duration.

d) The intercalation system proposed is consistent with JAUBERT's analysis in that each annual festival will continue to fall on the same day of the week year after year.

e) The intercalated calendar has, over a period, a continuous 'fit' with the Oktaeteris and Metonic cycle systems of the Greeks just as the author of *Enoch* maintained was the case.

Cambridge E. R. LEACH

A NOTE ON W. KESSLER'S "PROBLEMATIK DES DEKALOGS"

Discussing the commandment, "Thou shalt not steal", W. KESSLER (in *V.T.* Vol. VII, No. 1. p. 11 f.) raises the question if the original intent of this commandment was not the prohibition of kidnapping, on the analogy of Ex. xxi 16 and Dt. xxiv 7. Without coming to a definite decision, KESSLER concludes: "Jedenfalls wird man beachten müssen, dass in der absoluten Formulierung: 'Du sollst nicht stehlen', das Verbot des Menschendiebstahls oder der Freiheitsberaubung miteingeschlossen ist".

It may be of interest to note that the identical question was raised and answered, very much along the lines suggested by KESSLER, already in the *Mekilta*, the tannaitic *midrash* on the Book of Exodus, which belongs to the earliest strata of the rabbinic legal interpretation of the O.T. The *Mekilta* (ed. FRIEDMANN, p. 70 b) reaches the conclusion that the eighth commandment is directed against kidnapping rather than against the theft of property. The reasoning here is that just as the sixth and seventh commandments entail the capital punishment for the transgressor, so is capital punishment indicated for the transgression of the eighth commandment. Since, however, biblical law does not prescribe the death penalty for ordinary theft, the eighth commandment can have reference only to the one kind of theft punishable by death. And this, according to Ex. xxi 16, is kidnapping.

We may be permitted to adduce the testimony of this same rabbinic work by way of taking exception to KESSLER's "Wort zur theologischen Problematik des Dekalogs" (*V.T.* Vol. VII, No. 1, p. 15 f). Disagreeing with WELLHAUSEN's characterization of the Decalogue as "individuellen Moralkodex", KESSLER identifies WELLHAUSEN's view of the Decalogue with that of Judaism. He adds: "Das ganze anthropozentrische Missverständnis des Gesetzes, wie es sich im Judentum entwickelt hat, ist damit inauguriert. -- Das ist aber ein

totales Missverständnis des Dekalogs, der durchaus theozentrisch gesehen werden muss als Ausdruck des Gotteswillens für sein Volk". Whose "Missverständnis"?, we are inclined to ask.

Commenting on the verse, "I am YHWH...", the *Mekilta* (ed. FRIEDMANN, p. 67 b) makes God say to Israel: "Having accepted My Kingdom in love, receive now My decrees." (קבלתם מלכותי באהבה קבלו גזרותי) The commandments are, therefore, not at all, as KESSLER caricatures the Jewish position, the „Einlass-schein ins Heiligtum, zur Gemeinschaft mit Gott". Rather are we given to understand in this early "legalistic" Jewish source that the people's loving acceptance of the Kingdom of God *preceded* the promulgation of the Law.

Hebrew Union College, Cincinnati Jakob J. PETUCHOWSKI

DEMOTIC PAPYRI OF THE PTOLEMAIC PERIOD AND JEWISH SOURCES

In a recently published volume [1]) I have discussed a number of parallelisms between the Aramaic papyri, the Bible and Post-biblical Jewish sources, on the one hand, and demotic papyri of the Ptolemaic period, on the other. In this article, I shall point out two more such parallelisms.

a. *On the Head of*

In P. dem. Leiden 376 = SETHE-PARTSCH 10, a loan agreement dated 127 B.C., lines 28-29, in SETHE's German translation, there occurs the following formula: "Das Recht der Schrift, die oben ist, wird sein auf uns und unsern Kindern." [2]) In his comment [3]) on this formula, SETHE says that what he renders as *auf* really means *auf den kopf von*. He further points to Matt. xxvii 25 — τὸ αἷμα αυτοῦ 'εφ' ἡμᾶς καὶ τὰ τέκνα ἡμῶν — as being expressive of an idea similar to that of the formula, and adds that in the various Coptic dialects this is rendered by what he translates into German as "Sein Blut ist auf unserm Haupte und dem von unseren Kindern", or "Sein Blut ist herauf auf unser Haupt und auf das Haupt unserer Kinder".

---

[1]) See Jacob J. RABINOWITZ, *Jewish Law: Its Influence on the Development of Legal Institutions*, P. 101 ff.

[2]) K. SETHE and J. PARTSCH, *Demotische Urkunden zum ägyptischen Bürgerschaftsrechte* (Sächs. Akad. d. Wiss, Abhandl. d. philol.-hist. Kl. 32), S. 207.

[3]) *Ibid.*, S. 241 f.

Had SETHE been as familiar with the diction of the Hebrew Bible as were the Coptic translators of Matt. xxvii 25, he probably would have known that both the Greek and the Coptic versions of this verse are ultimately traceable to the Hebrew Bible and that the Coptic translators, from their thorough familiarity with the Bible and with remarkably good sense, merely expanded a biblical formula which had been abbreviated in the Greek version of Matt. xxvii 25. Two examples will suffice to illustrate the point: והיה כל אשר יצא מדלתי ביתך החוצה דמו בראשו ואנחנו נקים וכל אשר יהיה אתך בבית דמו ושבו דמיהם בראש יואב ובראש זרעו – Joshua ii 19 בראשנו אם יד תהיה בו לעלם· I Kings ii 33.

The word בראש in the sense of *on the responsibility* or *liability of* also occurs several times in the legal phraseology of the Aramaic papyri [4]). In COWLEY 15 (441 B.C.), lines 22-23, for example, it is stated

מחר [או י]ום אחרן תקום [מפ]טחיה בעדה ותאמר שנאת לאסחור
בעלי כסף שנאה בראשה

This is rendered by COWLEY as follows: "To-morrow *or* another day (if) Miphtahiah should stand up in the congregation and say, I divorce Asḥor my husband, the price of divorce (shall be) on her head."

In a note COWLEY says: "בראשה 'is on her head', i.e. apparently 'she is responsible' for it". In the light of the parallels quoted above, particularly that from the demotic papyrus, this is undoubtedly correct.

b. *The Formula of Genesis xliii* 9

In P. dem Cairo 30659 = SETHE-PARTSCH 7, a bail-bond dated 202 B.C., lines 6-7, in SETHE's translation, it is stated: "Es liegt mir dir gegenüber ob, ihn stehen zu lassen (d.i. zu stellen) vor dir, Und ich werde ihn dir bringen..." [2]) In his comment [3]) on this formula, SETHE calls attention to a Coptic translation of Gen. xliii 9, where the formula, in both of its parts — *ihn stehen lassen vor dir* and *ihn bringen* — is virtually repeated. I must admit that it is beyond me to understand why neither SETHE in his philological comments nor PARTSCH in his juridical comments gave any thought al all to the original of Gen. xliii 9, which reads:

---

[4]) See A. COWLEY, *Aramaic Papyri of the Fifth Century* B.C., p. 45; Emil G. KRAELING, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, pp. 143, 206.

[2]) SETHE-PARTSCH, *ibid.* S. 129.

[3]) *Ibid.* S. 135.

אני אערבנו מידי תבקשנו אם־לא הביאותיו אליך והצנתיו
לפניך וחטאתי לך כל הימים·

This verse, whether read in the original or in any tolerably accurate translation, contains a guarantee formula which is so obviously similar to the demotic formula under discussion that one cannot escape the conclusion that some relationship exists between them. As I have shown elsewhere [1]), the main element of the biblical formula — והצנתיו לפניך — in its Aramaic form — ואוקים קדמך — occurs also in the warranty formula quoted in Babylonian Talmud, Baba Metzia 15a and in the cropsharing tenant's undertaking to set the crop before the landlord, quoted *ibid.* 104a. It would seem therefore that the demotic formula is an adaptation either from Hebrew or from Aramaic.

Jerusalem (Isr.) Jacob J. Rabinowitz

ZUR BEDEUTUNG VON *ŠRŠW* — ESRA VII 26

Im kanonischen Esra-Buche vii 26 lesen wir: *wᵉ-kål-dī-lā læhᵃwē ʿāb̲ed̲ dāṯā dī-ʾᵃlāhāḵ wᵉ-dāṯā dī malkāʾ åsparnā dīnā læhᵃwē miṯ ʿᵃb̲ed̲ minneh hen lᵉ-mōṯ hen l-šršw hen-laʿᵃnāš niḵsīn wᵉ-lœʾᵃsūrīn* „Jeder aber, der das Gesetz deines Gottes und das Gesetz des Königs nicht genau [2]) befolgt, über ihn wird Gericht gehalten werden, sei es zum Tode, sei es zu *šršw* (gewöhnlich als „Ausstossung" od. ä. aufgefasst), sei es zu Geldbusse oder Gefängnis".

Zu beachten bleibt zunächst das iranische Gepräge dieses Verses: *dāṯā* <altpers. *dātam*, ein Wort, das auch ins Akkadische eingedrungen ist, vgl. neuassyr. *dātu* [3]), *ʾåsparnā* aus einem **us-parn-* zu avest. *aspərənah-* (vgl. neuerdings E. Benveniste, *Journ. As.* 242, 1954, S. 304) [4]), ferner die Phraseologie mit *ʿᵃb̲ad̲*, die wahrscheinlich zu den „Calques" gerechnet werden darf, vgl. z.B. ägypt. aram. *ʿbd l-nfšh*, eine Übersetzung des altpersischen *(h)uvāipašiyam akunauš*, Pehlevi *ō xᵛēš kartan* (Benveniste *a.a.O.* S. 305) [5]).

Unten wird uns das noch unklare *šršw* ein wenig länger beschäftigen.

---

[1]) Rabinowitz, *ibid.*, p. 15.

[2]) *ʾåsparnā* kann natürlich auch zum Folgenden gezogen werden, vgl. z.B. W. Rudolph, *Handbuch zum AT* herausgeg. von O. Eissfeldt, 1. Reihe, 20, 1949, S. 74; Ch. C. Torrey, *Ezra Studies*, 1910, S. 207.

[3]) Vgl. W. v. Soden, *ZA* 44, 1938, S. 181 ff.

[4]) Vgl. G. R. Driver, *Aramaic Documents of the fifth Century*, 1954, S. 31; H. H. Schaeder, *Iranische Beiträge*, 1930, S. 273 (75).

[5]) Ferner Driver, *Aramaic Documents*, S. 34 N. 6.

Nach den Masoreten hat als Qᵉrē eine Aussprache *šᵉrōšī* zu gelten, während die Form *šᵉrōšū* das Kᵉṯīḇ darstellt. BAUER-LEANDER haben zur Bildung und Etymologie nichts zu sagen, bemerken jedoch, dass die Entwicklung des Wortes unklar ist (*Grammatik des Biblisch-Aramäischen*, S. 197 und S. 198) [1]).

Dieses *šᵉrōšī/ū* wird nun allgemein zu *šrš* „Wurzel" gestellt und durch „Entwurzelung", „Ausrottung" > „Vertreibung, Ausstossung" wiedergegeben, wobei an hebr. *šēreš*, jüd. aram. **šarreš* > *šāreš* „entwurzeln" gedacht wird. Gegen diese Erklärung lassen sich aber verschiedene Bedenken anführen. So würde ein Verbalnomen zum privativen Intensivum *šrrš* eher **širrūšā* > *šērūšā* oder **šurrāšā* (> hebr. **širrōš* > **šērōš*) lauten. Die Form *šᵉrōšī/ū* kann ferner wegen des *ō* statt des zu erwartenden *ā* nicht als echtaramäisch gelten [2]). Demzufolge wäre also mit einem Kanaanismus zu rechnen, vgl. bibelaram. *ḥᵃšōḵā* „Finsternis", *šilṭōn* neben *šåḷṭān* [3]). Die nächste Frage gilt der ursprünglichen Nominalform des tatsächlich überlieferten *šᵉrōšī/ū*. Gehen wir von einem *quṭāl* aus, so wäre *šᵉrōš-* <**šurāš-* zunächst als ein passivisches Infinitivnomen „das Entwurzelt-werden" zu fassen, weil die bei dieser Nominalform geläufige diminutivisch-pejorative Bedeutung (etwa „Entwurzeltes") hier nicht in Frage kommen kann [4]). Typen wie arab. *ṣudāʿ* „Kopfweh" sind im Grundstamm sowohl im Aramäischen als auch im Hebräischen bis auf wenige Ausnahmen den Krankheitsbezeichnungen vorbehalten [5]). Obwohl *šrš* „Wurzel" in *šåršōhī* (Daniel iv 20. 23) sich findet, scheint weder ein **širāš* noch ein **šarāš* besonders wahrscheinlich zu sein.

Die Übersetzung „Ausstossung" u.ä. wird nun nur durch die Vulgata gestützt (*exilium*). Während nämlich die altsyrische Version für *li-šrōšī/ū* ein *lᵉ-ḥayyē* bietet, das dem Streben zu *lᵉ-mawtā* eine Antithese zu schaffen, sein Dasein verdankt, hat die LXX eine auffällige Lesart: ἐάν τε εἰς θάνατον ἐάν τε εἰς παιδείαν für TM *hen lᵉ-mōṯ hen li-šrōšī/ū* Das Wort παιδεία hat hier den Sinn von „Züchtigung", d.h. einer

---

[1]) Vgl. TORREY, *Ezra Studies* S. 199.

[2]) Vgl. H. BAUER, *Überreste der kanaanäischen Unterschicht in den aramäischen Sprachen* (*OLZ*, 29, 1926, Kol. 801-803).

[3]) BAUER-LEANDER, *Grammatik* S. 10.

[4]) Für *quṭāl* siehe Th. NÖLDEKE, *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, 1904, S. 30 ff.

[5]) Siehe C. BROCKELMANN, *Grundriss der vergl. Grammatik der semit. Sprachen* I S. 347.

Strafe, die in einer Bastonade bestehen konnte, wie aus dem Hebräerbrief xii 5-6, Proverbia xxii 15 hervorgeht, vgl. den Gebrauch von παιδεύειν bei Lucas xxiii 16, 22, Psalm cxl 5; 2. Chron. x 11. Dies darf uns aber nicht dazu verleiten, den TM in **šiḫṭā* etwa im Sinne von „poena" „,verberatio" 'verbessern' zu wollen, wie es JOÜON getan hat (*Biblica* 8, 1927, S. 187). Eine derartige Konjektur genügt kaum den Anforderungen wissenschaftlicher Textkritik. Trotzdem dürfte der Gedanke richtig sein, für die Klärung des *l-šršw* die LXX bestimmend sein zu lassen. Wie schon oben angedeutet, lasen die Masoreten *šᵉrōšī*, d.h. den Status absolutus von einem **šᵉrōšīṭā*, wofür aber das Ketib offenbar die Nebenform **šᵉrōšūṭā* beabsichtigt. Die Aussprache *šᵉrōšī* scheint nun wirklich auf alter guter Überlieferung zu beruhen, nur dass das erste שׁ einen alten Fehler oder eine bewusste Umdeutung von שׂ darstellt. Im Texte dürfte nämlich ursprünglich ein שׂרשׂי oder ein שׂרשׂו gestanden haben, wobei שׂ für ס zu stehen scheint. Diese beiden Zischlaute sind ja im Aramäischen ziemlich früh in *s* zusammengefallen, was bisweilen zu einer orthographischen Vermischung geführt hat.[1]) Es handelt sich in Esra vii 26 mit grosser wahrscheinlichkeit um ein iranisches Lehnwort im Reichsaramäischen. In den neuen aramäischen von G. R. DRIVER herausgegebenen Urkunden aus Ägypten findet sich nämlich das Wort סרושיתא, d.h. *sᵉrōšīṭā* „Strafe". Im briefe 3, 5-7 lesen wir [2]): [. . . . *hn gbry' 'lk*]/*'hqrb ḏdmwhy srwšyt' zy 'nh 'śym lhm ṭ'm yṭ'bd lhm k't 'ršm* [*kn ʾmr p*]*šm*[*škḥsy*]/*zky wknwth 'bdy 'ḥḥpy zy pšmšk yhqrb qdmyk b*[. . . .]*'nt śm ṭ'm srwš*[*yt*]*' zy psmšk y*[*śym*]/*lhm ṭ'm lm'bd zki yt'bd lhm* „Wenn ich diese Männer vor ihn führe, so soll die Strafe, die ich für sie bestimmen werde, an ihnen vollstreckt werden. Jetzt sagt Aršām so: dieser Psmšk-ḥsy [3]) und seine Kollegen, die Diener des 'ḥḥpy, wer Psmšk vor dich führt in . . . du sollst einen Strafbefehl ausgehen lassen: was (die Strafe, die) Psmšk über sie bestimmt, das soll an ihnen vollstreckt werden".

Dieses סרושיתא, das bisher nur aus diesem Briefe bekannt ist, stellt—wie schon DRIVER gesehen hat—ein iranisches Lehnwort dar. Nach DRIVER wäre es ferner mit einer aramäischen Endung *-āyᵉṭā* versehen, eine Erklärung, die aber entschieden abzulehnen ist [4]).

---

[1]) Siehe, BAUER-LEANDER, *Grammatik* S. 26 f.

[2]) *Aramaic Documents* S. 13 ff.

[3]) Wenn wir *ḥsy* im Namen *Psmšk-ḥsy* (*P3-s-n-mṯk-ḥsy*) als *ḥsy* "ertrunken, selig", ὑποβρύχιος fassen, deutet dies darauf, dass dieser Mann damals nicht mehr am Leben war, vgl. Herodot II, 90.

[4]) BENVENISTE ungenau „-t' ", *Journ. As.* 242, S. 304.

Weshalb ein Abstraktum wie „Strafe" um die feminine Nisbe-Endung erweitert worden wäre, ist nicht einzusehen. Man erwartet a priori die gewöhnliche Abstraktendung *-īṯā*, und dies wird nun auch durch das biblisch-aramäische Qerē *šerōšī* bestätigt. Das Wort *serōšiṯā* wird im genannten Briefe tatsächlich als Status determinatus gebraucht, während es in Esra vii 26 im Status absolutus erscheint: *šerōšī*. Es ist von einer Form wie avest. *sraošyā* (Fem.) „Zuchtmittel, Strafe" auszugehen, die als Status absolutus gedeutet wurde, wozu dann der Status constructus **serōšyaṯ* und der Status determinatus **serōšyeṯā* gebildet wurde. Ein **serōšyeṯā* würde sich nun zwar im Altsyrischen lautgesetzlich zu *serōšīṯā* entwickeln, aber im Biblisch-Aramäischen und im Jüdisch-Aramäischen dürfte ein *ye* hier erhalten geblieben sein. Demzufolge ist **serōšyeṯā* zunächst nach den Abstrakta auf *-īṯā* umgebildet worden. Nach Benveniste (*Journ. As.*, 242, S. 305) liesse sich jedoch ebenfalls eine durchaus iranische Grundform denken, **srausyatā* (wie *vahmyatā*), aber auch eine derartige Form würde nach aramäischer Umbildung ein **serōšīṯā* ergeben. Die Annahme einer aramäischen Umbildung wird nicht nur durch das Qerē *šerōšī*, sondern auch durch die Nebenform *šerōšū* nahegelegt. Dass iranische Lehnwörter im Aramäischen durch *-īṯā* aramaisiert werden können, zeigt z.B. altsyr. *'aḥšāmīṯā* "coena" zu mitteliran. *xšām*, avest. *xšafnya-* „Abendessen" [1]).

Das Ergebnis ist, dass bibl. aram. *šerōšū/ī* eigentlich ein *śerōšū/ī* darstellt, wobei *ś* entweder falsch für *s* steht oder auf einen Versuch zurückzuführen ist, das iranische *srōš-* irgendwie den aramäischen Sprechern besonders mundgerecht zu machen. Die Aussprache *šerōšū/ī* ist der etymologischen Spekulation der Masoreten zu verdanken, welche das Wort offenbar mit *šar(r)eš* „entwurzeln" (jüd. aram. *šāreš*) zusammengebracht haben, woraus sich in der Vulgata *exilium* ergab. Die Versio Syriaca hat das Wort offenbar nicht verstanden und ein recht sinnloses *le-ḥayyē* eingesetzt.

Es handelt sich aber in Esra vii 26 gar nicht um Vertreibung, sondern um eine besondere Art von Züchtigung. Es ist im Kontext vom Übertreten des göttlichen und königlichen *dāṯā* die Rede, sowie um die Strafe für ein solches Verbrechen. In Iran gehört nun *sraošyā*

---

[1]) Das altsyrische Wort ist von H. S. Nyberg nicht richtig erkannt worden (*Le Monde Oriental*, 14, 1920, S. 236), obwohl das türkische *akṣam* dieselbe Prosthese aufweist. Die richtige Deutung bei P. Tedesco, *Zeitschr. für Indologie und Iranistik* 2, 1923, S. 41.

entschieden in die religiöse sphäre. Als Bestrafer der Übertretung des Gesetzes tritt hier der Gott Sraoša auf (vgl. z.B. Yasna 57, 27-29) [2]). Er wird *darši.drav-* „mit einer Keule versehen" genannt (CHR. BARTHOLOMAE, *Altiranisches Wörterbuch*, 699), wie auch BENVENISTE seinen Namen neuerdings durch „discipline, châtiment" wiedergegeben hat (*Journ. As.* 242, S. 304). Aber auch Begriffe wie *sraošā-varəz* „ein Priester, dem die Kirchenzucht obliegt" und *sraošō.čaranā-* „Zuchtriemen" gehören hierher (BARTHOLOMAE, *Altiranisches Wörterbuch*, 1636-37). Wer gegen das *dāṯā* verstösst, an ihm wird also die *sᵉrōšīṯā* vollstreckt, worunter ich eine Art Prügelstrafe verstehen möchte. Hierzu stimmt nun ausgezeichnet παιδεία „Prügel, Bastonade" in der LXX zur Stelle Esra vii 26. Will man aber lieber *šᵉrōšū|ī* nur ganz allgemein als „Strafe" aufgefasst wissen, so würden die Worte *hen-laʿᵃnāš nik̲sīn wᵉ-lœʾᵃsūrīn* als die Alternative dieser Strafe anzusprechen sein. Somit erhalten wir:

TM	LXX
mōṯ	θάνατος
šᵉrōšū|ī	παιδεία
ʿᵃnāš nik̲sīn	ζημία τοῦ βίου [1])
ʾᵃsūrīn	δεσμά

Hiermit stimmt gleichfalls die Wiedergabe von *šᵉrōšū|ī* im 3. Esra viii 24 durch τιμωρία, vgl. hier auch θάνατος, ἀργυρικὴ ζημία, ἀπαγωγή (vgl. Jesaia x 4). Dieser Umstand dürfte für die Annahme sprechen, dass im aramäischen Texte ein ʿ*šᵉrōšī(ṯā)*, ʿ*šᵉrōšū(ṯā)* gestanden hat, vgl. übrigens auch 3 Esra viii 27 *cruciatus*. In Esra vii 26 wird zwar nur die Phrase *dīnā ʿᵃb̲ad̲* gebraucht, aber in dem oben zitierten Briefe aus Ägypten begegnet die Wendung *sᵉrōšīṯā ʿᵃb̲ad̲*. Es dürfte sich auch hier um eine Lehnübersetzung handeln, denn eben das avestische *sraošyā* verbindet sich mit *kar-* „machen"= *ʿᵃb̲ad̲*: Yašt 10, 109 *yō ništayeiti kərətəe sraošyąm* „der die Strafe zu vollstrecken befiehlt"!

Uppsala Frithiof RUNDGREN

---

[1]) Über diesen Gott siehe H. S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, 1938, S. 66 ff., vgl. G. WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten Iran*, 1938, S. 311 ff.

[2]) Hier „Vermögen, Güter, Besitz".

REMARKS ON "MANUAL OF DISCIPLINE", COL. VI, 6-7

ואל ימש במקום אשר יהיו שם העשרה איש דורש בתורה יומם ולילה
תמיד על יפות איש לרעהו

The last clause על יפות איש לרעהו is one of the many puzzling Hebrew idioms in our scrolls. From the very beginning there appeared two tendencies to cope with this phrase. Adherents to Biblical text criticism sought the solution in emending על פיות instead of על יפות. This suggestion was adopted by BROWNLEE, the first translator and commentator of the Manual of Discipline, rendering the whole passage as follows: "And in whatever place the ten (mentioned above) are, there shall not cease to be a man who expound the Torah day and night continually, *orally each to his fellow*." [1]) No one would assert that the text, so interpreted, has anything to do with classic, or even correct post-Biblical, Hebrew. But we have gotten used to find peculiar idioms in the scrolls, and this one would not be the worst of them.

In circles averse to Biblical text criticism the solution was sought in a special interpretation of the word יפות. It was suggested that it represents another form of the noun יֹפִי which may also mean convenience, fitness, harmony and the like. This suggestion was first adopted by G. LAMBERT who translated the passage as follows: "Et partout où il y aura dix membres, qu'il y ait avec eux quelqu'un qui scrute la loi continuellement, jour et nuit, *pour connaître les devoirs d'un chacun*." [2]) This interpretation is current in most French circles, and has also been accepted by HABERMANN [3]) and recently by Prof. GASTER who gave to the whole passage a twist of his own in the following rendering: "Similarly, wherever there be ten men who have been formally enrolled in the Community, there is not to be absent from them one who *can* interpret the Law *to them* at any time of day and night, *for the harmonious adjustment of their human relations*." [4]) This may be a considerable improvement in "idiomatic English", but one

---

[1]) 1. BROWNLEE, William H., *The Dead Sea Manuel of Discipline* (BASOR, Suplementary Studies, Nos. 10-12), 1951, p. 22. Cp. also notes 13, 14 to col. VI.

[2]) LAMBERT Gustave, S.J., "Le Manuel de Discipline du Desert de Juda" (*Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*, Ser. 11, Fasc. 23), 1951, p. 965/30, note 67. LAMBERT's translation is reproduced by VINCENT A., *Les Manuscrits Hebreux du Désert de Juda*, Paris 1955, p. 132.

[3]) HABERMANN A. M., *Edah we-Edoth*, Jerusalem 1952, p. 73, note 7. The editor rarely mentions the source he uses.

[4]) GASTER Theodor H., *The Dead Sea Scriptures*, New York 1956, p. 49.

wonders what about the "idomatic Hebrew" of the text; what sort of Hebrew is it if the writer really wanted to express the idea so charmingly rendered by Prof. GASTER?

If one tries to forget for the time being about the last obscure clause, and let himself be guided by the context, he cannot fail to realize that BROWNLEE is substantially right, viz. that the whole passage represents an attempt to take the injunction "This book of the law shall not depart out of thy mouth, but thou shalt *meditate therein day and night*" (Josh. i 8) literally. This is possible if referred to a collective body, a group of ten, who would take turns in meditating and expounding the law. It follows that what we are missing in the text is just the point that *the ten should take turns*. Could it not be that this is exactly what על יפות איש לרעהו means, viz. "taking turns, one after his fellow." But again what sort of Hebrew is it?

We should bear in mind that our scrolls, as has been long recognized, show an affinity, in content as well as in language and spelling, with Samaritan writings. Now in Samaritan, as is generally known, the letters אהחע are interchangeable. All we have to do is to substitute a ח for the ע in על, and add to יפות. We will then obtain the word חליפות which is the classic term for "taking turns." [1]) I was pleasantly surprised when I saw that Prof. Millar BURROWS intuitively rendered the passage: "And from the place where the ten are there shall never be absent a man who searches the law day and night, by turns, one after another." [2])

After writing this, I received from Prof. Millar BURROWS the following communication: "Your suggestion to read חליפות instead of על יפות was first made, to the best of my knowledge, by YALON in *Kirjath Sepher* for February, 1952. It was also made, apparently independently, by MØLLER in *VT* for January, 1953. My translation consequently, was not simply made, as you say, intuitively. If I had not renounced the use of foot-notes, I should have explained this and other readings which I adopted." Needless to say that I am most grateful to Prof. Millar BURROWS for this kind information. I nontheless decided to leave my remarks unchanged, if for no other reason than that it might serve as a further reminder to students to cease

---

[1]) Cp. 1 Ki. v 28: חליפות חדש, "taking turns for a month." My friend Prof. Saul LIEBERMAN drew my attention to a passage in *Tosefta* Maccot V, 15 where we have מתעלפין which stands for מתחלפין meaning "to alternate."

[2]) BURROWS, Millar, *The Dead Sea Scrolls*, New York 1955, p. 378.

torturing or embellishing our text which has been straightened out by the above mentioned scholars.

It might be of interest to note that the question how to do justice to the injunction of "meditating the Law day and night" occupied the mind of Jewish teachers of the first century A.D. The realistically minded teachers took the position that "day and night" does not mean "*all* day and *all* night", but some portion of the day and some portion of the night. Hence they proclaimed "Whoever recites the *Shema* in the morning and in the evening, he acquits himself of the duty of "meditating the Law day and night." [1]) It is against such interpretation of "day and night" that our text adds "*tamid*", continually, *all* day and *all* night, not a mere portion of each of them.

Within the frame of authoritative Judaism there still were certain circles with an Essenic coloring where the injunction of meditating the Law day and night was interpreted in a stricter sense. Two famous teachers of the first and second century, R. Eleazer of Modiin and R. Simon ben Yoḥai, seem to have belonged to such a circle. They seem to have envisaged a solution of the vexed question how to discharge the duty of meditating the Law day and night in a manner akin to that implied in our scroll. This injunction, they assert, does not refer to each individual Jew, but to a special group dedicated entirely to the study of Law, free from all worldly occupation. This group is called by them "the eaters of the manna", who alone are duty-bound to *search* and *expound* the Law. [2]) Already JELLINEK suggested that "the eaters of the manna" contain an allusion to the Essenes.

Finally, we may mention another rabbinic tradition which seems to contain later traces of such an attempt to assign the responsibility for meditating the Law continually to a special group of persons representing the whole community. The tradition speaks of a "Holy community" (*'edah kedoshah*) in the second half of the second century.

---

[1]) Cp. *Midrash Tehilim*, ed. BUBER, I, 17, p. 15. Here the question is discussed by two teachers of the end of the first century, R. Eliezer and R. Joshua. The opinion that one can discharge the duty of meditating the Torah day and night by the reading of the *Shema* in the morning and in the evening is attributed to R. Joshua who is generally considered as representing the realistic viewpoint of the Pharisees. Other sources, referred to by the editor, especially Menaḥot 99b, attribute the same opinion to R. Simon ben Johai. Cp. also GINZBERG Louis, *Commentary on the Palestinian Talmud*, I, 136, 161.

[2]) Cp. Mekilta, Beshallah, sec. wa-Yassa, chap. 2, ed. Weiss, p. 56: מכאן אמר ר׳ שמעון בן יוחי לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן; see editor's note 90. In Mekilta de-be-R. Simon ben Yoḥay, ed. HOFFMANN, p. 75 (ed. EPSTEIN, p. 107), the saying is attributed to R. Eliezer, probably R. Eleazar of Modiin.

The reason for this name, as explained, is, "because there were among them R. Yose ben Meshullam and R. Simon ben Menassya who used to divide the day into three equal parts. One third they devoted to the study of the Torah; the other third to prayer, and still another third to work". [1]) We may surmise that the two teachers alternated their daily activities in a manner that whenever the one of them was occupied with "work", the other would be given to the study of the Torah or prayer which is also a sort of meditating the Torah. In that way the *'edah* as a whole was fulfilling the command of meditating the Law all day continually, without interruption. Whether they had also some arrangement for the night, is not clear.

It has long been suggested that the *'edah kedoshah* constituted a counterpart to an Essene conventicle.

Needless to say that it would be utterly unwarranted to draw from these parallels any conclusion regarding the age of the Scrolls. We should bear in mind that certain attitudes of a sectarian stamp continued to linger on for centuries after the sect had dis-appeared from the surface of Jewish life.

Cincinnati Isaiah Sonne

ܡܫܒܐ — משבה

The basic meaning of the √שוב is quite neutral: to turn. But thereupon one could use it in religious contexts in two almost opposite ways: a) to commit apostasy. b) to repent. Now while some of its derivatives show the same two-folded possibility, others have a distinctively negative character. In this last category משבה is a striking example. As far as I know, we find this word only in תנ"ך : singular, scriptio defectiva: Jer iii 6, 8, 11, 12; viii 5, scriptio plena: Prov i 32. Plur. defect.: Jer ii 19; v 6, plene: Jer iii 22; xiv 7; Hos xi 7; xiv 5. In all these places its clear meaning is: backsliding, apostasy. Yet it caused the translators of the LXX as well as those of the Peshiṭta some trouble.

In Jer iii (except verse 11, where we find no equivalent in Greek)

---

[1]) Koheleth Rabbah, on v. 9. 9: ולמה הוא קורא אותן עדה קדושה, ששם היו ר' יוסי בן משולם ור' שמעון בן מנסיא שהיו משלשין היום, שליש לתורה, שליש לתפלה ושליש למלאכה. It is interesting to compare this division of the day with the division of the night in the rule for the *Rabbim* in our scroll: שלישית כול לילות השנה קרוא בספר (־ לתורה), ולדרוש משפט (־למלאכה ?), ולברך (־ולתפלה).

and Hos the LXX renders κατοικία (Hos xi 7 Q[a] παροικία). In Jer iii the Peshiṭta gives ܡܬܝܬܒܘܬܐ. Presumably both of these versions had in mind a מ-derivative of ישב. While now the LXX gives in Jer iii συντρίμματα, it offers in the remaining 5 places a negative rendering: Jer viii ἀποστροφή, Prov i ἠδίκουν, Jer ii κακία, v ἀποστροφαί xiv ἁμαρτίαι.

On the other hand the Peshiṭta finds a positive meaning in Hos xi 7: ܡܬܝܬܒܘܬܐ ܕܥܡܝ, and alters the text of Jer xiv, where we read: "if our sins testify against us, JHWH, act then for thy name's sake; כי רבו משבתינו, against thee we have sinned". Probably one of the copyists of the Peshiṭta could not understand this way of praying, and brought his own theological idea's into the text. In any case we read today ܡܬܝܬܒܘܬܐ ܕܥܡܝ.

An interpretation with a negative meaning we find in the periphrastic ܡܕܥܢܐ ܕܠܐ ܢܗܘܝܢ for the words of Jer v עצמו משבותיהם. Here we notice that the translator felt the necessity to add the element שוב in a positive sense. But in Prov i the Peshiṭta gives a translation which is certainly negative: ܡܬܦܟܢܘܬܐ. In the remaining four places we find in the Peshiṭta the singular ܬܝܒܘܬܐ. Now in Syriac this word is very well known in the meaning: conversion or penitence. In the Peshiṭta of the New Testament it is with only one exception (viz. 2 Cor vii 10, where we find ܬܘܒ perhaps because ܬܝܒܘܬܐ was already used in the preceding verse) the only equivalent of μετάνοια (21 times). The only meaning which is offered s.v. in the wellknown dictionaries by J. Brun (Beyrouth 1911) and C. Brockelmann (Halle 1928[2]) is paenitentia (resp. poenitentia).The famous dictionaries of *bar 'ali* (ed. R. Gottheil, Rome 1908) and *bar bahlul* (ed. R. Duval, Paris 1901) both give s.v. as a rendering توبة رجوع, while the last one also adds: انابة.

Yet the context of our four Old Testament places excludes the possibility that the Peshiṭta gave a positive rendering of the negative M.T. We find:

Jer viii 5	משבה נצחת	—	ܬܝܒܘܬܐ ܬܪܝܨܬܐ
Jer ii 19	ומשובתיך תוכחך	—	ܘܡܬܦܟܢܘܬܟ ܬܘܟܚܬܟ
Jer iii 22	ארפה משובתיכם	—	ܐܪܦܐ ܡܬܝܒܘܬܟܘܢ
Hos xiv 5	ארפא משובתם	—	ܐܪܦܐ ܡܬܝܒܘܬܗܘܢ

While now the above mentioned dictionaries fail, R. Payne Smith mentions in his *Thesaurus* (Oxford 1901) s.v. "= משבה Jer ii 19 iii 22 1) defectus". J. Payne Smith follows her father, and gives in

her *Compendious Syriac dictionary* (Oxford 1903) before the common "return, conversion, repentance, penitence": "backsliding, recantation" and, indeed, I think that we ought to add this other side of ܐܬܘܒܐ to the other dictionaries.

Because of this well established negative meaning of ܐܬܘܒܐ I should like to consider the possibility that at an earlier stage in Jer xiv the Peshiṭta read ܡܫܘܒ ܐܬܘܒܐ, in which case the abovementioned reasons could have caused the present text, especially when the scribe took the word in its much better known positive sense. Perhaps somewhere a support for this supposition can be found by textual research. Meanwhile the possibility remains, that the original translator changed the text himself, for already Codex Ambrosianus has our present reading.

Leiden TH. SPREY

LE NOM DU „BUISSON ARDENT".

L'hébreu *seneh* désigne la plante dans laquelle Dieu se manifesta à Moïse au mont Sinaï (Ex. iii 2-4). Le lévite de Samarie qui composa les bénédictions de Moïse au début du VIIIè siècle (date la plus probable) fait allusion à cette tradition (école yahviste?) quand il parle de Celui qui habite le „buisson" (Deut. xxxiii 16). La plupart des lexiques et dictionnaires hébreux rapprochent le mot de l'assyro-babylonien *sinû* [1]). I. Löw qui disserte longuement sur l'identité de ce „buisson" reconnaît que le mot assyrien a un sens indéterminé [2]); il voit dans cette plante le *rubus sanctus discolor*, une variété de ronce (on en compte une centaine!). Elle pousse près de l'eau et est très répandue en Syrie et en Palestine, mais on discute sur sa présence dans le désert du Sinaï [3]). Quoi qu'il en soit, les assyriologues ont enregistré le mot *sinû* „ronce" [4]). Le mot, rare et tardif, serait un emprunt à l'ouest-sémitique [5]). Tout le monde se réfère à l'inter-

---

[1]) Ainsi GESENIUS-BUHL, *Handwörterbuch über das A.T.*, 17è éd., 1921, p. 547; E. BEN IEHUDA, *Thesaurus totius Hebraeitatis*, VIII, p. 4121; L. KOEHLER, *Lexicon in Vet. Test. Libros*, 1953, p. 661.

[2]) *Die Flora der Juden*, III, p. 183. Sur le *rubus discolor*, cf. *Dict. de la Bible*, V, 1912, art. *Ronce*, col. 1197-9.

[3]) Cf. G. E. POST, *Flora of Syria, Palestine and Sinai*, 2è éd. (J. E. DINSMORE), I, 1932, p. 462. C'est le *rubus anatolicus*, *ulmifolius*, aussi appelé *sanctus*.

[4]) Ainsi W. MUSS-ARNOLDT, *Assyr.-Engl.-Deutsches Handwörterbuch*, II, 1905, p. 770; C. BEZOLD, *Babylonisch-Assyrisches Glossar*, 1926, p. 215; A. DEIMEL, *Akkadisch-Sumerisches Glossar*, 1937, p. 33.

[5]) D'après H. ZIMMERN, *Akkadische Fremdwörter*, 1917, p. 55.

prétation, donnée jadis par B. MEISSNER, d'une ligne du texte cunéiforme contenant la liste des plantes du jardin botanique de Marduk-apal-iddin (721-710), le Mérodak-Baladan de la Bible [1]).

Mais la lecture *si-ni-e* doit être abandonnée. Ce mot n'existe pas, car il faut lire ici *qur-ni-e* (le premier signe est *GUR*, non *SI* qui lui ressemble). La plante *qurnû* est bien connue; c'est une espèce de menthe, plante aromatique comme les trois plantes qui précèdent. Ces quatre plantes forment un groupe distinct, séparé par deux barres horizontales: *urnê SAR*, *nanaḫu SAR*, *ḫamuk SAR*, *qurnê SAR*. D'autres textes rapprochent les «menthes» *urnû* et *qurnû*. L'étude détaillée de R. CAMPBELL THOMSON ne laisse aucun doute sur la lecture et le sens de *qurnû*; il mentionne d'ailleurs en note la fausse lecture de MEISSNER [2]). La menthe *qurnû*, syriaque *qûrnîthâ*, serait l'origan vulgaire ou marjolaine. Le *ḫamuk*, arabe *ḥabaq*, est une variété de menthe, rapprochée de l'arabe *ḥubuqbuq*, l'assyrien *ḫambaququ*, l'hébreu *ḥabaqquq*. Le *nanaḫu* ou *naniḫu* (persan *nânḫuwâh*) est identifié à l'ammi. Il faut donc rayer définitivement de tous les dictionnaires hébreux et assyro-babyloniens le mot *sinû* „ronce" [3]).

Que signifie alors l'hébreu *seneh*? La Septante traduit partout βάτος „épine, mûrier sauvage" [4]). Le mot désigne dans Job xxxi 40, une plante qui serait plutôt la mercuriale ou l'ortie puante, étant donné l'étymologie et malgré la parallléisme avec *ḥoaḥ* „épines". Les targums et écrits rabbiniques transcrivent simplement אֲסַנָּא, אֲסַנָּא, סַנְיָא (syriaque *sinyâ*). Les versions arabes traduisent *'ullaiq* „ronce, mûrier sauvage". On ne peut accepter le rapprochement avec l'arabe *sanâ*, passé dans le français séné, la *cassia senna*, plante odoriférante, médicinale et servant de colorant pour les cheveux. [5]) On n'a pu

---

[1]) cf. 2 Reg. xx 12s. Sur ce jardin, cf. B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, I, 1920, p. 210. Il a traduit le texte dans *ZA* VI, 1891, p. 293; voir la transcription dans *Cuneiform Texts . . . in the British Museum*, 1902, XIV, pl. 50.

[2]) *A Dictionary of Assyrian Botany*, 1949, pp. 78-80. Cf. G. CONTENAU, dans *Mélanges Dussaud*, I, 1939, p. 13.

[3]) E. EBELING enregistre le mot *sinû* dans le *Glossar zu den neubabylonischen Briefen*, 1953, p. 204 (TCL., IX, pl. 38, no. 92, ligne 13); mais le contexte est obscur.

[4]) Mot repris dans Act. vii 30, 35; Mc. xii 26; Luc. xx 37; cf. vi 44.

[5]) Cf. Ibn el-beithar, *Traité des Simples*, 1881, II, p. 293. La racine verbale correspondante signifie „monter, s'élever", spécialement en parlant de la flamme; l'odeur de la plante se diffuserait comme la lumière (cf. E. W. LANE, *An Arabic-English Lexicon*, 1872, I, 4, p. 1449); il n'est pas étonnant qu'on ait pensé au buisson ardent. Le nom hébreu de cette „casse" apparaît dans un passage des rouleaux de cuivre trouvés à Qumrân: *kly dmʿ syḫ dmʿ snh* „vase à essence de pin d'Alep, à

trouver jusqu'à présent de mot semblable en ugaritique, en phénicien, en égyptien [1]); mais il existe en araméen du Vè siècle, dans une fable de la sagesse d'Ahiqar, trouvée à Éléphantine: „La ronce (סניא) envoya vers le grenadier: La ronce au grenadier: A quoi servent toutes tes épines pour qui touche ton fruit?... Le grenadier répondit et dit à la ronce: Tu es toute épine pour qui te touche." [2]) Il s'agit clairement ici d'une plante éminemment épineuse, ce qui justifie la traduction „ronce", sans que l'on puisse d'ailleurs préciser de quelle variété il s'agit.

On a depuis longtemps rapproché *seneh* et Sinaï. Mais, comme l'écrit le P. Abel, si ce rapprochement a existé dans l'esprit de l'auteur, il ne prétend pas se fonder sur une dérivation étymologique [3]). On a aussi fait remarquer la présence de l'article devant le mot, ce qui supposerait que la plante était bien connue de l'hagiographe. On a aussi rapproché le toponyme Senné qui désigne l'une des deux dents de rocher situées à l'entrée du wady Suweinit (1 Sam. xiv 4). Ce serait le rocher de la „ronce" [4]). Le mot appartiendrait donc à la langue ancienne, puisqu'il remonterait au début de la monarchie israélite.

Il ne peut être question d'identifier le *seneh* à l'acacia seyal dont le nom, *shiṭṭâh*, est déjà dans Deut. x 3, et se retrouve en égyptien, en assyrien, en arabe. Ce n'est pas non plus l'aubépine, dont une variété, le *crataegus sinaïca*, pousse au Sinaï; cette plante s'appelle *'uẓrar* (*aleph* ou *aïn* intial) dans l'hébreu rabbinique, terme qui correspond à l'akkadien *arẓallu* et au français azarolier [5]). Quant à *barqonîm* (Jud. viii 7, 16), laissé sans traduction dans le lexique de Koehler (p. 156), ce n'est pas la ronce, mais le chardon; le mot correspond à

---

essence de séné" (cf. J. T. Milik, *Le travail d'édition des manuscrits du désert de Juda*, *VTS*, IV, 1957, p. 22.

[1]) Le Dictionnaire égyptien d'Erman-Grapow ne mentionne qu'une plante *snw*, *snnw*, plante aromatique et rampante (*Wörterbuch der Ægyptischen Sprache*, IV, 1930, p. 157).

[2]) Texte araméen dans A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, 1923, p. 218; voir les traductions de H. L. Ginsberg, *ANET.*, 2è éd., 1955, pp. 429-430, et H. Duesberg, *Les Scribes Inspirés*, I, p. 174. Le grenadier est un peu épineux.

[3]) *Géographie de la Palestine*, I, 1933, p. 392.

[4]) Cf. G. Dalman, *ZDPV*, XXVIII, 1905, pp. 184-185; il voit dans cette plante le *zizyphus spina Christi*; sur cette plante épineuse, cf. Ha-Réubéni, *RB*, XLII, 1933, p. 230 s.; R. Campbell Thomson, *op. cit.*, p. 317 s.

[5]) Cf. R. Campbell-Thomson, *op. cit.*, p. 319. Voir aussi le *Dict. de la Bible* I, 1895, art. *Buisson ardent*, col. 1969-1970.

l'akkadien *puquttu* [1]). Ainsi, l'hébreu *seneh* demeure sans parallèle ancien, sinon dans l'araméen d'Éléphantine où il désigne la ronce ou l'épine par excellence. Ce n'est donc pas à tort que les moines grecs du Couvent de Sainte Catherine montrent encore aujourd'hui aux pélerins [2]) une veille ronce entourée d'une palissade, en souvenir du buisson ardent.

Jérusalem (Jord.) R. TOURNAY

THE MASORETIC POINTING OF JEREMIAH'S PUN

In Jer. xxiii 33, Yahweh's answer to the people's question "What is Yahweh's burden?" is given in the M.T. as אֶת־מַה־מַּשָּׂא, whereas the LXX, the Old Latin and the Vulgate read "Ye are the burden" as though the Hebrew before them was אַתֶּם הַמַּשָּׂא. Dr. WERNBERG-MØLLER in *V.T.* vi 315f. suggested that the pun was not only on *massā* "oracle", "burden", but on *mā*, "what?" and enclitic ending, and read אַתֵּמָה מָשָׂא, 'Ye are a burden". It is manifest that the Masoretes deliberately altered the sense, but for what reason? One can only surmise that it was to avoid the plain bluntness of the answer "Ye are a burden", but how did they understand *eth-ma-massā*? The A.V. rendering "What burden?" makes no sense. Moreover, if, as seems obvious, Yahweh is here made to fling back the question to the questioners, *-ma-* must maintain itself as an interrogative pronoun and not become an interrogative adjective. *ma-massā* must mean "*What* is a burden?" "*What* (do ye suppose) is a burden (to me)?" "*What*, indeed, is a burden?" "Yea, *what* is a burden?" ("The answer ye know full well"). The whole emphasis lies on the word "What?", and it is just for this reason that it takes *eth-* before it, though it be a nominative. The Masoretic Text here is good Hebrew, and makes real sense, if one is open to admit the emphatic use of *-eth* before a nominative. (*V.T.* v. 314f.)

Another tendentious alteration of the pointing of a word is seen in Isa. vi 13 where the DSIa reading, *bāmā* "high place", is the original, as against the M.T. *bām* "in them", as shown by BROWNLEE in *V.T.* i 296-8.

West Ewell, England. Norman WALKER

---

[1]) Cf. R. CAMPBELL-THOMSON, *op. cit.*, p. 180.
[2]) Nous avons encore pu l'admirer en juillet 1956.

A NOTE ON לָשׂוּחַ בַּשָּׂדֶה IN GEN. XXIV 63

The verb שׂוח is used only once (in Gen. xxiv 63) in the Old Testament and has never been satisfactorily explained. The LXX renders by ἀδολεσχῆσαι (the verb frequently used as a translation of שׂיח), and many modern scholars will therefore emend the text to לשׂיח, finding that the verb must refer either to *meditation* or *lamentation;* NÖLDEKE suggests the equation of the verb with Arab. سَاحَ, and understands the text as implying that Isaac went out to *take a stroll*, but some scholars, although satisfied that this is the meaning of the verb, will nevertheless emend to לשׂוט [1]); still another suggestion is that of EHRLICH [2]) who emends to לרוח, referring to Gen. iii 8.

Since the submission to the publishers of the manuscript of my book on the Manual of Discipline (1QS), I have discovered that the author of 1QS vii 15 is dependent on Gen. xxiv 63. That this is the case may be seen not only from the application of לשוח ב in both passages, but also by the interesting fact that the author of 1QS in the immediately preceding יצחק of the biblical passage appears to have seen an allusion to *laughter*, the punishment for which he deals with in vii 14, immediately before going on to deal with the case of a man who stretches forth his left hand לשוח בה [3]). The question therefore arises whether the application of the phrase in 1QS vii 15 throws any light on its application in the biblical passage. It may be assumed that the author would use the biblical idiom in his document in the same meaning in which he took it in the Scriptural passage, and that therefore the application of the phrase in 1QS would be of importance for its interpretation in the biblical context. It might be argued, however, that by this procedure we would only become acquainted with the way in which the author of 1QS interpreted Gen. xxiv 63, and not with the true meaning of the passage. On the other hand, it is possible that the author of 1QS possessed a linguistic knowledge which was later obscured or forgotten, and that therefore his application of Gen. xxiv 63 might be expected to throw some light on the

---

[1]) The various suggestions are collected e.g. by SKINNER, in the *International Critical Commentary, ad. loc.*

[2]) *Randglossen, ad loc.*

[3]) For the dependence of 1 QS on Scriptural passages and phraseology, see my article in *Studia Theologica*, ix (1955), pp. 40 ff, where some of the most interesting cases of biblical interpretation among the Qumran community, as we know it through 1 QS, are dealt with in some detail.

meaning of the phrase לשוח ב, which, outside 1QS, occurs in that biblical passage only.

If, then, the dependence of 1QS vii 15 on Gen. xxiv 63 is acknowledged, and if we are right in assuming that the author of 1QS knew the true meaning of the biblical phrase and applied it in his context, then we can say with certainty that the traditional interpretation of ש<י>ח in Gen. xxiv 63 as 'meditate' or 'lament' is wrong—because those renderings are out of the question in 1QS, both by the reference to the left hand and by the fact that the passage in 1QS alludes to some misdemeanour. On the other hand, it is equally clear that the verb cannot mean 'speak' or 'gesticulate' in 1QS vii 15, as VAN DER PLOEG suggests [1]) because those meanings do not make sense in Gen. xxiv 63—apart from the fact that, with the meaning 'gesticulate', the mention of the left hand only becomes very odd: why should only gesticulation with the left hand be punished? Moreover, palaeographical considerations also prevent us from emending to לשיח in Gen. xxiv 63, because at 1QS vii 15 the manuscript reads לשוח very clearly.

In my view, the key to the correct interpretation of the verb lies in (a) the context in which it is used in 1QS and (b) the mention of the left hand (or arm). The context (from l. 13) deals with *table-manners* to be observed at the communal meal: the members must not spit or stretch forth their hands, thereby laying bare their 'nakedness' [2]); they must not laugh noisily, and they must not stretch forth their left hand לשוח בה. Against this general background of table-manners the reference to the left hand can easily be explained because it would be the hand on which to recline during the meal, and it would therefore appear that the members should sit up when eating and not indulge in lying down. Accordingly, לשוח in 1QS should be taken from שוח 'sink down' or 'bend down', 'prostrate oneself', 'lie prostrate'. It will be readily seen that this meaning makes excellent sense also in Gen. xxiv 63: Isaac, by way of recreation after the strain

---

[1]) *BiOr*, viii (1951), p. 122, n. 78.

[2]) I.e. they must not display any greed in reaching out for food, cf. Ecclus. xxxi (xxxiv) 14, 18. There is no reason why יד here should be taken to mean ‚membrum virile', as MARCUS assumes, in *JNES*, xi (1952), p. 209. In l. 13 f are mentioned three misdamanours for all of which the punishment is 30 days: spitting, stretching out of the hand in an improper way, and guffawing, and it appears that we are here dealing with regulations which should secure good table-manners at the communal meal.

of a hot day, 'went out in order to *lie down outside*' [1]). We should therefore, perhaps, alter the diacritical pointing from לשׂוח to לשוח - unless we dare assume that שׂוח is a dialectal form of שׂוח which happens to be preserved in our passage. It is not without significance that in the Targum, לָשׂוּחַ is translated by לצלאה. This rendering should not, as it is sometimes done [2]), be taken as evidence that the translator derived the verb from שׂיח 'muse'. Bending down was an essential feature of Jewish prayer in classical times, cf. Talm. Yer. Taan. II 65c [3]): בשעה שאדם עומד ומתפלל צריך לשוח לכולן 'when a man stands in prayer he must bend down with all of them' (i.e. with all parts of the spine: שמנה עשרה חליות בשדרה), and it is not impossible that the translator may have realized that in Gen. xxiv 63 לשוח must mean 'in order to bend down' or 'in order to lie down'; he then took the verb as alluding to the particular act of bending down or lying prostrate *in prayer*. To the author from Qumran, however, the biblical passage contained an allusion to indulgence and laziness on the part of Isaac, and in some way or other he derived from that passage the rule that any member who, at the meal, indulged in a similar kind of behaviour, should be punished '10 days'. It is immediately clear that of the two it is the Qumran author who realized, and adhered to, the correct meaning of Gen. xxiv 63.

Manchester P. WERNBERG-MØLLER

THE SEVENTY YEARS DESOLATION—A REJOINDER

In a recent article in *Vetus Testamentum* (vi, 1956, pp. 304-6) Avigdor ORR has sought to defend the view of DUHM (*Das Buch Jer.*, 1901, p. 230) that the 70 years in Jeremiah (xxv 11-12; xxix 10) refer to the period of Babylonian sovereignty over Judah, i.e. 605-539. In maintaining this view he has disagreed with my suggestion that the *seventy year* period in Jeremiah and elsewhere (e.g., Zech i 12; Dan ix 2) originally applied to the period which elapsed from the

---

[1]) For בשדה in this meaning, cf. Gen. xxxix 5; Exod. i 14; Judges xiii 9; Jer. vi 25, xiv 18; Ezek. vii 15. — Prof. G. R. DRIVER, in a letter to me, associates himself with MARCUS' suggestion, *op. cit.*, *loc. cit.*, that לשוח alludes to the digging of a hole for purposes of excretion, and he suggests to me that in 1 Kings xviii 27 שִׂיחַ is for an original שׂוח in the same meaning.

[2]) E.g. by SKINNER, *op. cit.*, *ad loc.*

[3]) Quoted by LEVY, *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch*, vol. IV, p. 517.

destruction of the temple in 586 to its restoration in 516 (*V.T.* iv, 1954, pp. 60-72).

Interpreting Jeremiah xxix 10 as referring to the duration of Babylonian rule ORR calculates the 70 years on the basis of Jeremiah xxv 1 which states that Jeremiah delivered an oracle in the year 605. The verses (11-12) which contain the references to 70 years in xxv are of course, with much else in the chapter, secondary, but ORR says that even if these verses are interpolations 'the interpolator refers *his* seventy years to the context he is editing, with the same chronological result' (p. 305). But an editor who edited chapter xxv from the standpoint of 605 could hardly be indifferent to the chronological implications of chapter xxix which represents Jeremiah addressing the exiles after the deportation in 597 (vs. 1-2). Verse 10 foretells their return after 'seventy years are accomplished for Babylon': thus the 70 years are applied here to a period which cannot have been more than 58 years (c. 596-538).

Moreover, even if the editor of chapter xxv were thinking of the period 605-539 it was still, as DUHM himself admitted (*ibid.*), only a matter of 66 years. And in a context into which it was his purpose to introduce an element of optimism we would expect him to shorten rather than exaggerate the number of years. The number 'sixty-five' (cf. Gen v 21, P) would not only have more accurately represented the period in question but would have more effectually served his purpose. This exaggeration is all the more surprising in xxix 10, for in a context which refers to 596 Jeremiah promises a return 70 years hence, a situation not only grossly historically inaccurate but utterly contrary to the purpose of the interpolator. It is thus clear that even in the Jeremiah passages no satisfactory explanation of the *seventy years* can be offered if it is thought that it originated there with reference to the period of Babylonian sovereignty over Judah.

It is more likely that, as formerly argued in this Journal (iv, 1954, pp. 60-72), it was first used with reference to the 70 years which elapsed from the fall of Jerusalem in 586 to the rebuilding of the temple in 516. This period became, for obvious reasons, so significant in the minds of the Jews that it was later applied to the events which caused this desolation, namely, the period of Babylonian suzerainty and the Captivity. This is suggested by the secondary passages in Jeremiah (xxv 11-12; xxix 10) and in the implied reference in 2 Chronicles xxxvi 20-21a. It is revealing however that 2 Chronicles xxxvi 21b proceeds to explain that the 'seventy years' mean 'all the days

that' Jerusalem 'lay desolate'. Similarly Daniel ix 2 interprets the reference in Jeremiah as the 'seventy years' which 'must pass before the end of the desolations of Jerusalem'. ORR explains such passages as being due to a 'shift in the interpretation of the seventy-year period' (*op. cit.* p. 306); but it is strange that the period of 'desolation' which was exactly 70 years should be indebted to the period of Babylonian sovereignty, which was at most 66 years, for the number 'seventy'. The Chronicler is blamed for an 'unfortunate mixture of misunderstanding' (*ibid.*), but it rather appears that the Chronicler, aware of the real significance of the 70 year period, only sought to explain the chronological implications of the alleged prophecies of Jeremiah.

Bangor C. F. WHITLEY

ZWEI „NEUE" ANTIKE ZEUGEN ÜBER ESSENER

In der Diskussion über die Theologie der Qumran-Sekte vermisse ich häufig eine Bezugnahme auf zwei mir bekannte Stellen der patristischen Literatur, die von Essenern handeln. Da ich annehme, dass diese Stellen ihres positiven Inhalts wegen sachlich nicht ohne Interesse sein können, will ich sie hier anführen.

1) Isodorus Hispalensis (ca. 570-636) sagt in seinen „*Origines*" (Buch 8, Kap. 4):

Esseni dicunt ipsum esse Christum qui docuit illos omnem abstinentiam.

Seine Quelle nennt Isodor nicht; es existiert aber eine unter dem Namen „Pseudo-Hieronymus" u.a. von Fr. OEHLER (*Corpus haeresiologicum*, I, Berl. 1856) edierte Notatensammlung über verschiedene Häresien, die genau so aussieht, als ob sie von Isidor als Material zusammengestellt worden wäre; darin kommt der zitierte kurze Ausspruch über die Essener ebenfalls wörtlich vor und ist hier in der Gruppe „sagt Hieronymus" untergebracht. Somit wäre die Nachrichdes Isidorus auf diesen grossen Kirchenvater (331-420) selbst zurückzuführen. Deren Kürze und Zusammenhangslosigkeit würde sich daraus ergeben, dass der fleissige und aufmerksame Isidorus, seiner Arbeitsmethode entsprechend, hier eine beiläufige Bemerkung Hieronyms aufgegriffen hat, um sie seiner encyklopädischen Materialsammlung einzuverleiben.

2) Philastrius (ca. 330-390) sagt in seinem *Liber de haeresibus* als Nr. IX unter den jüdischen Häresien:

Esseni autem sunt, qui monachorum vitam exercent, escas deliciosas non

sumentes nec studium in vestimentis gerentes nec possidentes aliquid; lectioni autem et bonis operibus insistentes, in locis etiam separatis habitantes; Christum autem Dominum Dei Filium non exspectantes, nec in Lege atque Prophetis eum Dominum agnoscentes annuntiatum, sed ut Prophetam aut Justum Hominem solum credentes exspectant.

Es ist überflüssig hervorzuheben, dass das „aut" des letzten Satzes sich nicht auf die Person, sondern auf die Benennung bezieht. Es hat die Bedeutung von „id est". „Justus Homo" ist offenbar der „Lehrer der Rechtschaffenheit".

Die Zitate sind interessant, weil sie sich mit dem, was man über die Qumran-Essener sonst weiss, vollständig decken, und ausserdem gerade über die Punkte sprechen, die noch heute einerseits behauptet, anderseits bezweifelt werden.

Bekanntlich wünschten sich die Qumran-Essener zwei „Gesalbte": einen priesterlichen und einen davidischen. In den zitierten Aussprüchen ist nur von *einem* Christus die Rede, nämlich von dem „Rechtfertigen Propheten" (Philastrius), der zugleich mit dem Begründer des asketischen Mönchsordens identisch gedacht ist (Isidorus-Hieronymus). Dieser Umstand erhält einen Zug der Authentizität dadurch, dass er es ist, der die Essener formell mit dem Christentum zum Verwechseln ähnlich macht — haben doch tatsächlich viele Kirchenväter mit Eusebius voran sie als eine *christliche* Häresie angesehen. Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich die hier hervortretende Unstimmigkeit dahin auslege, dass wirklich nur *ein* Christus vom Himmel erwartet wurde, nämlich der Meister; dieser aber sollte dann, ein neuer Samuel, den königlichen Heerführer des für Gott kämpfenden Israel, einen Sprössling des Hauses David, „salben". Daher zwei „Gesalbte", und daher auch der merkwürdige Umstand, dass der eine Messias dem anderen untergeordnet erscheint. Diese Ideologie wurde dann vom Christentum vereinfacht: Christus soll vom Himmel kommen, muss aber zugleich dem davidischen Königsgeschlechte angehören. Wohl ist er der Hohepriester des Neuen Bundes; doch nicht von Aarons, sondern von Malkisedeqs Art.

Copenhagen D. Wieluch

REVIEWS

G. R. Driver, *Canaanite myths and legends.* Old Testament Studies No 3, Edinburgh, Clark, 1956, 168 pp.

Le tell de Ras Shamra continue à donner des textes, et parfois même des textes mythologiques. Mais, depuis longtemps, on n'a pas retrouvé l'équivalent des grands textes qui ont renouvelé nos connaissances de la religion et de la mythologie des Sémites de l'Ouest au IIème millénaire avant J. C. C. Gordon nous avait donné, d'une part un Manuel, avec les textes, la grammaire et le lexique, d'autre part un petit volume moins onéreux contenant la traduction des principaux textes avec une introduction et des notes très succinctes. G. R. Driver vient de réaliser un tour de force en permettant aux biblistes et sémitisants d'avoir sous un format pratique et en moins de 200 pages les avantages des deux précédents volumes. Les travaux de Gordon restent indispensables et inappréciables; ils sont conçus en fonction de la littérature ugaritique elle-même. L'ouvrage de Driver laisse de côté un certain nombre de textes (listes, lettres . . .) qui n'ont qu'une utilité indirecte pour l'étude de l'Ancien Testament. Mais il donne à la fois le texte ugaritique en transcription, la traduction proposée (en regard), les notes de critique textuelle (sous la page de texte ugaritique), les notes explicatives (sous la page de traduction anglaise). Une préface de 25 pages donne les références bibliographiques indispensables (publications contenant les textes originaux, traductions, principales monographies), quelques précisions sur les découvertes, et le résumé du contenu des tablettes. La conclusion comprend 5 pages de philologie et grammaire, 2 pages de références bibliques, et surtout un glossaire indiquant toutes les références du mot dans les textes étudiés, avec l'indication de la valeur du terme dans une autre langue sémitique qui justifie le sens proposé. Avec beaucoup d'objectivité G. R. Driver indique l'auteur qui, le premier, a proposé le sens qu'il adopte. Linguiste éminent, il n'a suivi ni l'ordre des lettres habituel à l'hébreu, ni l'ordre alphabétique européen, ni l'ordre des abécédaires d'Ugarit, mais l'ordre phonétique. Il faut reconnaître que ce souci scientifique, s'il témoigne du souci et de la compétence philologiques de l'auteur, complique un peu le travail du lecteur qui n'est pas habitué à séparer le *m* du *n*, qui trouvera la *p* joint au *b* parmi les dernières lettres, tout près du *y*, et qui se perd un peu dans les sifflantes. Nous verrons si l'ordre proposé par l'auteur finit par s'imposer. En tous cas on a là un instrument de travail inappréciable.

Un ouvrage comme celui-là va de plus beaucoup contribuer à vaincre les dernières résistances à l'utilisation des textes ugaritiques dans l'exégèse de l'Ancien Testament. Malgré les divergences de détail qui subsistent sur telle ou telle phrase, telle ou telle signification, il ressort de ce travail et de sa comparaison avec les traductions de Gordon, Ginsberg, Mlle

HERDNER, CASSUTO, GASTER, sans oublier C. VIROLLEAUD, l'éditeur des textes (qui n'a pas donné de nouvelles traductions, mais a résumé ces textes dans ses *Légendes de Canaan et de Babylone*) un accord essentiel sur les lignes essentielles de ces récits. Après le présent ouvrage on sera impardonnable de ne pas les utiliser.

Les sept „légendes" que retient G. R. DRIVER sont Kéret, Aqhat, les Rephaïm, Hadad, Baal (dont il détache donc Hadad), Shachar et Shalim (les dieux gracieux), Nikkal et les Kôsharôt. On retrouve plus facilement avec lui qu'avec GORDON la désignation première des tablettes, celle à laquelle malgré tout on est habitué. Il est en effet regrettable que GORDON, à côté du numéro qu'il propose, ne donne pas entre parenthèse le sigle de l'*editio princeps*.

Le premier texte est donc Kéret, dans l'ordre des 3 tablettes maintenant universellement reconnu, en particulier depuis la publication GINSBERG; Kéret I, Kéret III, Kéret II. Cette légende comporte peut-être „un certain noyau de faits historiques", mais la question traitée est celle de savoir „comment un roi sans palais, sans femme et sans héritier peut être vraiment un roi". L'auteur dont la bibliographie s'arrête à 1954 n'a pu discuter la thèse de J. GRAY (*The Krt Text in the Literature of Ras Shamra*) pour lequel le texte est un mythe social à caractère religieux (plutôt saga que mythe) tendant à légitimer une dynastie née de l'union du roi avec une princesse hurrite, et justifiant ainsi l'existence d'une société racialement composite comme celle d'Ugarit. Il me semble en effet que le problème de Kéret est plutôt celui de la succession à la royauté que celui de la royauté même dont les organes ne sont pas en discussion. Il est très peu question du palais dans Kéret (à la différence du Temple dans Baal) et le roi ne reste pas sans femme.

Les premières lignes, mutilées, restent très difficiles. Puis tout le monde est d'accord pour voir une description de l'état lamentable de Kéret et de sa maison. Contre GINSBERG (et GRAY), mais avec GORDON, G.R.D. traduit *aṯt. ṣdqh. lypq* dans le sens que la femme de Kéret est partie. Notons déjà ici qu'il est douteux que *ṣdq* et *yšr* signifient proprement „légitime". On sait que *ṣdq* et *yšr* ne sont pas par eux-mêmes juridiques, mais évoquent une bonne marche des affaires. C'est la femme qui va assurer l'avenir du royaume par ses rapports avec le roi. Non seulement ces rapport lui donnent une descendance mais ils assurent de plus, par magie ou symbole, la fécondité du pays. G.R.D. voit dans les noms de nombre des fractions descendantes exprimant dans une sorte de mashal numérique la diminution de la progéniture de Kéret. Je resterais volontiers fidèle à CASSUTO (*BASOR* 119, 18s); il y aurait une succession de sept femmes qui meurent comme il y a une succession de sept personnages dans la Ière colonne de *Ludlul bel nemeqi* publiée par VON SODEN en 1953 (*Bi. Or.* X, 10ss); d'autant que le *phyr* de Kéret semble correspondre au *paḫru* de A V⁰ 12, *yʿrb* au *erruḫ* de la l. 16. Malheureusement la Ière tablette de *Ludlul bel nemeki* reste mutilée, et la tablette de WILLIAMS (*JCS*, VI, 5-7) n'apporte rien sur ce point. A la l. 30 la lecture de G.R.D. *tmḫ mšt* est soutenue par la copie, mais la lecture *km* . . . de J. GRAY a été reconnue par C. VIROLLEAUD et A. HERDNER; elle est sûre. En ii 4s, G.R.D. garde la restitution importante de GINSBERG:

„Donne que j'engendre des fils, donne que je multiplie (mon) clan". Ceci montre bien le sens de *qny* qu'on traduit souvent par créer mais dont l'emploi tant dans la Bible (Gen. iv 1, Prov. viii 22 avec *ḥôlal* aux v. 24, 25) qu'à Ras Shamra (Ashérat mère des dieu est dite *qnyt elm*) et dans l'expression *el qôneh ʾereṣ* étudiée par G. Levi della Vida et retrouvée en Asie mineure hittite par Otten, montre que ce n'est pas une création par volonté, ni par art, mais par génération: il vaudrait mieux traduire par engendrer ou enfanter (voir plus loin p. 429). La difficile ligne ii 16, non traduite par Ginsberg, est rendue: all that is left of thy bread-corn. Sans être très affirmatif G.R.D. rapproche *ngb* du *nagbu* assyrien auquel C. Virolleaud est maintenant rallié, surtout depuis qu'à Mari le mot a été trouvé associé à *ṣabu* et signifie l'approvisionnement d'une armée. Quant à la fameuse ligne 46 et ss, j'ai peine à voir dans *bʿr* un jeune époux „enflammé" d'amour pour sa seconde femme. Le *w* devant *yṣe* indique qu'un nouveau développement commence. On reprend la marche en avant et le mot doit dire „dévaster" par pillage; c'est le sens de „pillage" que C. Virolleaud donne à *lebaʿer* dans une lettre récemment trouvée (cf. *CRAI*, 1956 p. 63), relative justement à la dévastation d'un pays. On comprend alors parfaitement la comparaison avec les sauterelles (voir Joel i-ii). Il faut donc donner à *yṣe* le sens militaire de „sortir en campagne" qu'il a souvent dans la Bible (Deut. xx 1 . . .) et ici même à la l. 32 (cf. 34). Le verbe est sans doute au hiphil, mais ce n'est pas sûr. Nous traduirions „Le nouvel époux part en campagne, il dévaste pour sa seconde femme, pour l'étrangère qu'il aime, tel la sauterelle qui se pose dans la campagne, tel le criquet aux confins du désert". Dans le parallèle (l. 189—iv 26) la racine serait *nbl*, flétrir, faire tomber, métaphore guerrière en Is. xxxix 4. Mais le vocabulaire employé oblige à se demander s'il n'y a pas là utilisation d'une mythologie lunaire analogue au poème de mythologie solaire qu'a pu utiliser l'auteur du Ps xix.

Kéret doit partir en campagne et après 6 jours de marche *mk špšm bšbʿ*, „but with the sun, then on the seventh" traduit G.R.D. Il me semble qu'on obtient une meilleure traduction si on rapproche ces *špšm* des sacrifices que Gilgamesh offre à Shamash au moment du repos après une longue marche (Tabl. V, col. ii). Il est vrai qu'ici il n'est pas question d'obtenir un rêve, mais Kéret n'est-il pas en rêve? Il doit alors entrer à Udm. G.R.D. voit avec Ginsberg et J. Gray une seule ville en *udm rbt* et *udm ṯrrt*. La liste de Touthmès III qui distingue un *ʿpr* grand et un *ʿpr* petit (*sr* en égyptien) ne me paraît favorable à l'équivalence *rbt* = *ṯrrt*; ce doit être une localité avec ville haute et ville basse. Pour la suite de la colonne je ne vois rien de mieux à proposer; peut-être cependant *yd mqmh w ʿbd ʿlm* pourrait être rendu de la manière suivante depuis que les tablettes récentes ont permis à C. Virolleaud de montrer que *yd* comme l'acc. *qâtu* veut dire parfois avec: „avec celui qui le (i.e. l'or) tient, un esclave à perpétuité" (sur le *w* pléonastique à Ugarit cf. Gordon, Gr. 13, 94).

Lors de l'exécution Kéret s'arrête près de l'Ashérat des Tyriens et Sidoniens (ou Tyr et Sidon avec le *m* des noms determinés) pour lui faire un voeu; ses paroles commencent par *e eṯt*. Plutôt que „As surely as", de G.R.D., Gray et Albright, il semble qu'il faille traduire *e*, par *où* ou par *comment*?

C'est une bonne introduction de complainte, suivie de „mon épouse"; l'harmonisation vocalique a entraîné la prononciation en *e* au lieu de *a* (on a d'ailleurs *e* en hébreu); le suffixe Ière pers. n'est pas écrit dans ce cas à Ugarit (GORDON, Gr. 6,6). En tous cas, après cette station, Kéret part pour *udm* et en iv 50 G.R.D. est assez favorable à voir avec GINSBERG en *šrna* une faute de scribe pour *šrnn*. Mais il reste le aleph inscrit sous la ligne. Le scribe tenait à cet aleph. Probablement parce qu'il lui permettait de distinguer ce rare *šr* signifiant „s'en aller" (DRIVER) des autres *šr*? Après l'avoir noté par inadvertance à la fin du mot, il l'a réinscrit à sa place. Reste qu'avec GINSBERG et DRIVER on verra dans le *n* le suffixe parallèle à *nn* de *grnn* (séparé de *gr* en iii 5), la forme longue compensant la brièveté de *ʿrm*. Mais ce suffixe ne peut représenter Kéret car dans le discours de El il faudrait le suffixe *k*. Ces suffixes représentent donc *udm*, et *gr* ne peut signifier „attaquer", d'autant que Kéret ne vas pas attaquer mais, selon l'ordre de El, ne rien faire pendant six jours. De même que *sʿt*, signifie „disperser" et *šr*, „s'en aller", *gr* doit avoir le sens du *gwr* sémitique, „être en dehors de son bien, errer, être voisin". Les gens de *udm* ont quitté leur ville, sont dispersés aux travaux des champs dans la campagne et ceci explique pourquoi le roi Pabil est au milieu de ses animaux.

Ce roi envoie ses messagers à Kéret qui lui réplique, et, en vi 35, se trouve une petite phrase dont on peut peut-être améliorer la traduction *ttbʾ mlakm l yṯb*. En parallèle à *l yṯb* on a *ʿmm Pbl mlk*, vers le roi Pabil. On retrouve la même expression en III AB B (= III B), l. 17s en parallèle cette fois-ci avec *tk ġr ll*, „au milieu de la montagne de Ll", autre indication de destination. Enfin en IAB I, 9 on a *tbʾ.wl.yṯb.elm* en parallèle avec *idk l ytn pnm. ʿm.bʿl .elm* est le sujet de *yṯb* et il correspond à Baal. Le *l* s'explique fort bien si on y voit un *l* de direction, le complément étant la proposition *yṯb elm* „le dieu habite". Je traduirais donc: „ils partent vers là où habite le dieu", et dans notre passage: „les envoyés partent vers là où siège (habite) (le roi Pabil, dans le parallèle)". Ce serait une relative asyndétique comme l'admet volontiers la poésie hébraïque et ugaritique.

Kér I se termine par la mention de „Kéret *ṯ*ʿ serviteur d'El", et G.R.D. voit dans *ṯ*ʿ non un nom géographique (GORDON, GRAY) mais un adjectif, „munificent" (id. PEDERSEN, GINSBERG); ceci paraît confirmé par des passages royaux de l'A.T. comme Is. xxxii 5, Ps. lxxii 12.

Vient alors Kér III, si mutilé, (aussi le sens de *ṯlṯh* en ii 7 reste très douteux) mais aux scènes si importantes! La suite, telle que la résume G.R.D., paraît satisfaisante. On peut toutefois se demander si *-qrb* de iii 5 doit vraiment être traduit par „she shall soon bear". Malgré le rapprochement proposé par GINSBERG il semble que le mot doit être expliqué par Nikkal i 27 (autre mariage) et signifier l'entrée de la fiancée dans la maison de la famille de l'époux. Notons que l'auteur propose avec GORDON de traduire *dtn* par royaume. Pour la fin de la colonne, G.R.D. suit les ingénieuses conjectures de GINSBERG et admet qu'il y a allusion à la rupture d'un voeu, ce qui a l'avantage de donner des raisons à la maladie de Kéret. Lors du passage à Tyr ou à Sidon il avait été question d'un voeu de Kéret. Mais ce voeu concernait le mariage et c'est Kéret (masc. sg) qui avait fait ce voeu, tandis que nous avons en iii 23 un *tdr*

qui n'admettra comme sujet qu'un pluriel ou un fém. sg. Ce ne sont pas les dieux qui vouent, il semble qu'il s'agisse d'un voeu, un second (*ṯn*, l. 29) voeu fait cette fois-ci par son épouse et que Ashérat va également faire réussir (*ḫss* en son sens normal); il a pour but le développement de cette descendance (*pr* l. 30 a son sens de fructifier). *bn* et *bnt* ne seraient pas des fils et des filles, mais le masc. et le fém. de *bny*, „avoir des enfants" (El est dit *bny bnwt*) et *hm* ne serait pas „eux" mais soit *h* (lui) plus *m* soit une forme adverbiale, dans le genre de *hn* (cf. GORDON, Glossary no 563). On aurait alors en 23-25 et ss un double parallélisme en 3 stiques avec une traduction du genre de celle-ci (les mutilations de 26ss obligent à ne rendre qu'approximativement ces lignes)

> Voici qu'à la septième année Kéret est devenu père
> Comme lui Hurriya devenue mère fait aussi un voeu
> et comme pour lui Ashérat donne force à son voeu
> et la déesse proclame (*pʿr*?) et élève la voix et s'écrie:
> „Même Kéret . . . fais un second voeu et je lui ferai
> porter son fruit . . .

En tous cas Hurriya, sur l'ordre de Kéret, organise le banquet où viennent prendre place les vassaux. Ils arrivent par la porte, *doorway*, ainsi est traduit le très étrange *batpt* que semblerait imposer v 6. Mais, sur la copie de C. VIROLLEAUD, *at* est rien moins que sûr et *aṯr* est plus probable; d'où le sens de „en marchant" ou mieux „dans le sanctuaire" que nous avons justement dans les *Rephaïm* à propos de leur banquet. Suivant la suggestion de GINSBERG *ḫm* serait une tente, *ḫm mr*, serait donc tente de la bénédiction *mr*, cette bénédiction, étant obtenue par le repas sacré (cf. le *brk* de v 11 dans l'exécution de l'ordre). Puisque le sujet de *tbun* à la l. 21 est constitué par les vassaux, il semble que ce sont eux qui se lavent les mains dans le *ṣʿ* et qui mettent le couteau dans la chair.

En v 9 il semble bien que Hurriya prenne la parole. Nous sommes déjà dans le climat de la tablette suivante. Il est question de mort et de pleurs (*uṣbʿ* de la l. 16 n'est pas sûr). Le *ṣbʾ šps̆* reviendra en II Kér. i 36s alors qu'on se lamente sur la maladie de Kéret. Il semble donc bien qu'il ne s'agisse déjà plus de la royauté de Kéret, mais de celle de son fils Yassib, comme en II Kér. vi. Le *ṣb* de III Kér. v 21 doit donc être complété en *yṣb* et il faut traduire: „Que Yassib règne sur nous". Hurriya proclame la royauté de son fils Yassib comme en I AB I 27 Ashérat proclame la royauté de son fils Aṯtar; (pour *ymlk ʿl* cf. II AB vii 50). Dans ce cas le *nyr* parallèle à *šps̆* en II Kér. i 37 est le roi règnant comme en 2 Sam. xxi 17 et *šps̆* est la titulature royale de Kéret de même que le roi hittite voisin d'Ugarit s'appelait „Mon Soleil". *bḫr* est le jeune guerrier, le fils de Kéret, qui est capable de guerroyer alors que son père ne l'est plus. L'image du roi qui meurt est celle du soleil qui se couche (*ʿrb*). Le parallèle *ymġ* prend ici la même nuance *ṣbʾ* a donc le sens de „se cacher, s'obscurcir" établi par GINSBERG pour I Aqht iv 47 (d'après l'arabe); il est à l'infinitif absolu adverbial en II Kér. i, 36 et à une autre (?) forme notée *ṣbea*, voulue peut-être par le scribe pour éviter la confusion avec *ṣbu*, guerrier. Enfin

šrk el doit faire allusion à la filiation divine de Kéret (cf. II Kér. i 9s), à traduire sans doute „ton prince divin", quelque chose correspondant à la titulature de l'héritier davidique en Is. ix 5 (*el gibbor, šr šlwm*). Hurriya annonce donc la mort du roi Kéret et l'avènement de son fils; elle parle à El ou au chef des vassaux (*ṯrm*, avec *m* de détermination):

ton prince divin de se coucher
certes Soleil se couchera
Soleil notre maître s'éteindra
et que règne Yassib sur nous
et que . . . *ṯ'* sur nous
le jeune guerrier . . .

La colonne vi, très mutilée, fait allusion à un songe et, là encore, on peut se demander si *ṯrm* représente le taureau El qui se révèle souvent en songe, ou les vassaux qui viennent prendre part au banquet. Ceux-ci disparaissent avec II Kéret où le drame se passe en famille, comme dans la succession de David.

Avec Ginsberg (mais contre Gordon et Gray) G.R.D. voit dans le difficile début de II Kéret une évocation de l'état de Kéret malade. La colonne 1 commence au milieu d'un discours qui sera repris par le fils de Kéret à la l. 15. Le discours porte certainement sur la mort de Kéret *ḫšt* est donc très probablement la fosse (acc. *ḫaštu*) Comme dans les Psaumes et les lamentations babyloniennes (v.g. von Soden, in *Sum. und akk. Hymnen und Gebete* p. 315, 332 . . .) le malade est considéré comme déjà dans la fosse. Ses enfants vont passer leur temps (sens de *'tq* à Ugarit) à le garder comme les chiens gardent la maison et comme les *enuru* (*KAR* I, 38, 9; Craig RT II, 8, 6, cf. Ebeling MAG V, 3, 11; CT 24 : 14,21). Son épouse chante (*bd*) un chant de deuil. Kéret est de la race des dieux (*qdš*, Baal *adr*, *rḫb mknpt*, celui qui a les ailes larges c'est à dire Reshep, cf. Caquot *Semitica* VI 57) qui se lamentent sur le malade (*ḫl* ou *ḫlm*, hébreu *ḥolî*). C'est *Ṯtmnt*, la huitième fille, qui va revigorer son père en suivant les instructions que celui-ci lui fait transmettre par son frère. Elle va venir à la montagne de Baal, *ṣrrt*, ou gît Kéret. Ces considérations permettront sans doute d'améliorer en certains points la traduction très suggestive de G.R.D. (lignes 2 à 12). Voici une sorte de mot à mot:

Comme un chien nous resterons dans ta maison
comme un *enuru* devant ta fosse
De plus, ô père, comment tel un mort, es tu mort?
ou es tu livré à rester dans ta fosse?
tandis que chante l'épouse, ô père (habitant) le *ṣrr*,
qui te pleure, ô père, la montagne de Baal,
tandis que Qadesh obscurcit le malade,
que *Addir* se lamente sur le malade,
celui qui a de larges ailes, sur le malade;
et de plus Kéret est le fils d'El
le rejeton de Latiphon et Qadesh.

On peut sans doute aussi améliorer le sens des paroles de Kéret à sa

fille. *rḥm* doit avoir un sens plus physique et moins sentimental que „avoir de l'affection". Comme en I AB ii 27 *rḥm* devant Anat équivaut à *btlt*. Le père d'Anat s'adresse aussi à celle-ci en disant *yd'ṯ k* (V AB iv 27) et comme *Ṯtmnt* Anat va déposer quelque chose dans les champs. Quand on se rappelle V AB ii 38ss où Anat verse sur terre une eau fertilisante et l'importance de la virginité dans la magie babylonienne, on se demande si les eaux de *Ṯtmnt* à déposer dans les champs ne sont pas quelque chose de ce genre. Quant au parallèle le *ṣat npšh* (cf. *ṣat mrḥḥ*) il va être traité presque comme un solide qu'on prend dans la main, ce peut être de la salive (elle joue aussi un rôle dans la magie babylonienne, CONTENAU p. 162). Mais Gen. xxxv 18 favorise également le sens d'„expiration" et il faut de plus se rappeler le sens de l'expression hébraïque: „poser son âme dans sa main" (v.g. Job xiii 14) qui veut dire risquer sa vie. Après la l. 32, très difficile à restituer, il semble donc bien que le fils de Kéret porte en toute hâte, „a perdre haleine" les instructions qu'il reçoit de son père. On pourrait traduire:

„Je sais qu'elle est vierge.
Voici qu'elle dépose dans les champs son eau
dans les étendues fertiles ce qui sort de sa gorge
tandis que meurt en s'obscurcissant le grand Soleil
et l'éclat de la grande lampe,
Parle alors à ta soeur *Ṯtmnt*:
Notre Kéret a offert son sacrifice
et répandu sa libation.
Prends ton souffle dans ta main
ta respiration dans ta droite
Va établir sur les *ṣrrt* ton seigneur
Fais le approcher de ton offrande alors qu'il est malade à périr".
Voici que le héros Elhu prend son haleine dans la main
sa respiration dans sa droite,
Il approche de *trẓẓ* . . .

Ce *trẓẓ* doit être le nom d'une montagne sacrée où on localisait l'habitation de *Ttmt*, nom du même genre que le *trgzz* de II AB viii peut être même identique. Au moment où arrive (*mġy* et non *mqy*) le jeune homme (il semble qu'il faille lire *mk* et non *btk* pour lequel on manque de place) sa soeur est en train de sortir pour puiser. L'incertitude où l'on est sur les *l* de *ltl* (qu'on pourrait lire aussi *'u* ou *d*) empêche de voir exactement si Yassib (il semble bien que c'est déjà ce premier-né, *yṣb* l. 52, qui fait les démarches et est appelé *elḥu*) perd son souffle ou le retrouve à la porte. *yṣ'at* est une forme du genre de *ybnt* (V AB iv, 40).

Ṯtmnt devine la maladie de Kéret, ce que lui confirme son frère; mais il ne me semble pas que le sacrifice mentionné soit pour l'avenir. Apprenant que Kéret est malade depuis de longs mois (trois et quatre, cf le mashal numérique), ii 24 me semble indiquer que *Ṯtmnt* vient aussitôt près de son père et elle le trouve dans son tombeau (ici *qbr* et non plus *ḫšt*). Elle va passer de longs jours près de lui (*'tq* l. 41) comme l'avait déjà annoncé son frère en i 1 sq et va prendre le nom de *š'tqt*, celle qui fait passer (de longs

jours). De fait il est dès la l. 32 question de 7 jours; elle se conduit vis à vis de lui comme une *ybm*, rôle qu'exercera également Anat près de Baal mort. Le mot a rapport à la mort, mais peut-être pour revivifier; c'est pourquoi Anat qui massacre les peuples est dite *ybmt* des peuples et pourquoi dans le Deutéronome le mot se réfère à la naissance de la progéniture d'un défunt (Dt. xxv 5ss). Je ne crois donc pas qu'il faille traduire *qbr tṣr*, „elle façonne un tombeau", mais „elle garde (*nṣr* cf. vi 5) le tombeau". Elle le fait *trm*, „à la manière d'une colombe". Cet oiseau apparaît plusieurs fois dans les prières babyloniennes comme symbole de la lamentation: „Je me lamente jour et nuit comme une colombe" (cf M. Weir, *A lexikon of acc. prayers* p. 300). Ce doit être *Ṯtmnt* qui est *nkyt* à la porte et enfermée près du père malade considéré comme mort.

Viennent alors les colonnes très mutilées dont G.R.D. a tiré le meilleur parti possible; il est probable en effet que le rite agricole où intervient Baal (colonne iii) et le rite accompli sur la construction faite par le *ngr* de Baal (col. iv) ont tous deux le fils de Kéret pour auteur. Mais cette intervention des dieux inférieurs est insuffisante et El décide d'intervenir lui-même (col v). Je ne crois cependant pas qu'on puisse lire *ʿkr* en iii 2; et en iv 1 *amrk*, vu le contexte, semble plutôt se rattacher à la racine *mr* = bénir. En v 9 il est peu probable qu'il faille restituer *bydk* car ce parallèle à *bymnk* se trouve déjà à la l. 7 sous la forme *bdk*. La traduction de cette colonne est excellente. Cependant, à cause des rapports entre les rites agricoles et la maladie de Kéret on peut se demander si *grš* signifie „expulser" (la maladie); il y a aussi en hébreu le *grś* agricole de Deut. xxxiii 14. D'une manière très heureuse Driver rattache *rṯ* à l'arabe *rauṯu*, „dung of hoofed beasts". El phénicien, *qônèh ereṣ* et *mbk nhrm*, semble tenter ici un rite de fertilité et non pas créer avec du fumier une créature nouvelle. Il faudrait du limon.

Shaatqat va alors réussir la guérison. Comment? C'est ce qui se trouve dans les lignes énigmatiques vi 7-9. Il me semble que c'est par un gâteau de boulettes (*pt* cf. héb. *pat*) de froment (*ḥtm* cf. héb. *ḥt*) qu'elle délie (*ptr*) le malade (*ẓbln*); mais la construction de la phrase et son sens précis m'échappent, comme à l'auteur. C'est aussi par un gâteau que Tamar devait guérir Amnon (1 Sam xiii). A la l.15 il ne semble guère possible de traduire *pqd* par „desired (food)". Il me paraît, comme à J. Gray, que Keret guéri retrouve son commandement et donne des directives. Malgré l'autorité de G.R.D., Ginsberg et Gray les racines arabes invoquées ne me paraissent pas justifier la traduction de *ʿdh* par „his former estate". Les textes apportés par Virolleaud pour le sens de „lieu saint" ainsi que le parallélisme des ll. 23 et 24 me paraissent décisifs et c'est par cette racine que j'expliquerais l'étymologie des *ʿddm*, prophètes de Zakir et de Wenamon ainsi que le *ʾôhel mwʿd* de la Bible. De même, en parallèle avec *hkl*, il est difficile de ne pas voir dans le *ggnh* où Yassib donne des instructions le *gigunu* des textes assyriens (avec *h* locatif): „Yassib aussi siège dans le *hékal* et à la pièce secrète il lui (*nn* = Kéret) donne une instruction". Ceci introduit l'apostrophe de Yassib à son père qui va suivre. A la ligne 43 nous aurions davantage souligné l'opposition de l'imperfectif (*tdbr* avec le sens de „conduire les troupeaux"; cf les vassaux de III K) et du perfectif *šqlt*): „Alors que comme un conquérant tu conduisais les conquérants et

que tu franchissais les montagnes comme une plaine (litt. tu aplanissais les montagnes), tu as fait tomber ton pouvoir (main) dans le malheur" (ar. *ġwl*). Quant à Ashtart *šm baal* Mr Dussaud a défendu récemment (*RHR*, cli, 1957, p. 4) le sens de „cieux de Baal". Ni l'une ni l'autre des explications n'apparaît bien satisfaisante. Il semble qu'il faille penser aux noms ouest-sémitiques comme Samuel et Shumuabi des textes d'exécration, par suite aux noms comme Sumuabu de l'onomastique amorrhéenne, connus à Mari sous la forme Samu-Addu, Samu-Ilâ . . . (Bottéro-Finet, *Répertoire* p. 154) depourvus de chuintante que demandent les mots signifiant „cieux" ou „nom". La racine n'apparaît pas clairement. C'est peut-être la même que l'on retrouve sous la double forme *usmu*, *simtu* signifiant quelque chose comme „qui convient à", appliqué à Enlil en *KAR*, II, 59, 30 (cf M. Weir, *A lexikon of acc. prayers*, p. 382) ou *usumtu* (Ebeling, *Tod und Leben* p. 172 n. d). Cette racine *asamu* signifiant „être approprié à" conviendrait à une déesse parèdre. L'expression carthaginoise correspondante, Tanit *pn* Baal en serait une adaptation phénicienne, Tanit en face de Baal, cela d'autant plus vraisemblablement que le duel *usumija* signifie *à deux faces* (Bezold, *Bab. ass. Glos.* p. 52). Mais il n'est pas sûr qu'à Ras Shamra les scribes n'aient pas interprété ce vocable par le mot *šm* = nom car en III AB A, 28 on dit que Baal achève (*kly*) son adversaire Yam par le nom (*bšm*) que beugle (*tgʿr*) Ashtart, laquelle va justement interpeller Baal.

Les dimensions d'une recension interdisent au recenseur de poursuivre d'aussi près les autres textes dont G.R.D. nous donne désormais un maniement facile pour les études d'Ecriture Sainte.

Comme l'auteur le dit à la p. 9 le thême d'Aqhat est encore celui de la naissance d'un fils. C'est encore le problème de la succession qui est posé dès les premières colonnes qui nous restent (II Aqhat). Mais est-ce une succession royale comme pour Kéret? C'est plus douteux. Jamais Danel n'est dit roi. Dans sa récente édition d'Aqhat P. Fronzaroli insiste sur l'aspect familial de la légende. Ce qu'attend Danel de son fils est surtout un culte familial. Danel est un chef tribal qui a un *ʿam*, mais les raisons de rythme (ainsi que le parallélisme entre *lars* et *lʿpr*) rattachent aussi ce *ʿm* à quelque chose de cultuel: *bqdš ztr ʿmh*. Il juge la veuve et l'orphelin et est donc un *shophet* au sens sémitique du mot plutôt qu'un roi.

Comme le dit G.R.D. le mythe commence par une scène d'incubation. Il me semble qu'on peut encore améliorer la traduction des premières lignes si l'on tient compte du sens de *yd* = avec établi par C. Virolleaud, et en rapprochant *uzr* de *ʾzr* de la l. 3 (cf l. 13) de l'inscription d'Eshmounazar (voir la discussion dans *Suppl. Dict. Bible* T.V., col. 1342). L'orphelin Eshmounazar est fils (*bn*) d'un père qui faisait des libations (*msk*) de jour et d'incubation (*ʾzrm*). C'est ce genre de sacrifices que fait Danel pour avoir un fils:

Voici que Danel l'homme des Rephaites
voici que le héros, homme d'Harnem
mange comme un dieu le sacrifice d'incubation
boit, fils de sainteté, le sacrifice d'incubation.

Il monte avec son . . . et il couche
il passe la nuit avec le pagne

C'est à l'occasion de cette scène que Baal intervient pour lui, puis El. Mais il semble bien que les lignes 37ss ne soient pas une narration; la narration viendra plus loin (col. ii) avec une troisième reprise des fonctions du fils, probablement dans la bouche de la mère lorsque l'enfant est né. Je verrais donc dans les lignes 37ss les paroles de bénédiction d'El sur Danel à traduire par des optatifs. En ii 12, quand Danel prend la parole après la naissance et s'écrie *aṯbn ank wanḫn* on peut se demander si ce n'est pas le verbe *ṯwb* plutôt que le verbe *yṯb*, valant auxiliaire comme en hébreu: je redeviendrai paisible.

En v 10 nous rencontrons une des plus heureuses améliorations de l'auteur voyant un *k* temporel dans *k yʿn*, when he espied. De même la lecture qu'il propose en vi 6 (*tʾl* ne serait-il pas l'hébreu *tʾlh* = ruisseau, ici ruisseaux de vin répandu?). Aux ll. 20ss il me semble qu'il faut garder le sens de „je voue" pour *adr*. Aqhat promet à Anat les fruits de sa chasse avec lesquels elle pourra obtenir à son tour de Kashir l'arc et les flèches qu'elle convoite. Notons qu'à la l. 22 *el qnm* en parallèle avec *ṯr* semble être le *el qôneh éréṣ* (avec mimation). El donne vie à la terre, comme Ashérat donne vie aux dieux et Eve à Caïn. Ceci est beaucoup plus dans la ligne du naturisme des cultes de l'époque. Mais El est vieux et je resterais dans la ligne de la traduction VIROLLEAUD en voyant dans le dialogue entre Anat et El de III Aqhat (repris en V AB) non pas la menace de le tuer, mais la promesse de le revigorer. Il ne semble pas que *mṣḫ* soit à traduire par „kick", mais en I AB vi 20 on voit que *mṣḫ* est pour les coursiers (*lsmm*) ce qu'est „frapper de la corne" pour les boeufs sauvages et „mordre" pour les serpents. C'est donc quelque chose comme „bondir". Anat peut rendre à El autant d'agilité juvénile qu'a un agneau; elle peut faire cesser sa vieillesse et faire disparaître, écarter (*šhlk*) la blancheur de sa barbe (*dqn*).

En plus de la légende de Baal sur laquelle nous ne pouvons nous attarder, G.R.D. nous donne la traduction annotée des *Dieux gracieux et beaux* (Shachar et Shalim) et de *Nikkal et les Kosharôt*. Il améliore sur certains points et complète les traductions de GORDON et de Mlle HERDNER (*Semitica* II, 17-20) et suit plutôt GASTER que VAN SELMS. Notons qu'à la l. 5 la lecture proposée *tld bn lnh* n'est guère compatible avec les traces laissées sur la tablette telles qu'a pu les collationner Mlle HERDNER. *btlt* est encore la lecture la plus vraisemblable. Les tablettes trouvées dans la XIXème campagne ayant permis à C. VIROLLEAUD d'établir que *mṣb* était une espèce de vin (*CRAI*, 1956 p. 61) il semble qu'il faille laisser à *mzn* le sens de nourriture que suppose la racine *znn* en accadien et en araméen (et qui couvient à VI AB iv 16) et renoncer à voir là une allusion à une balance. C'est un repas offert par le dieu Lune à toute la famille de sa femme et non le paiement d'une dot. Il faudrait probablement couper et traduire ainsi:

aḫr nkl yrḫ ytrḫ . adnh	Après que pour Nikkal Yarih a payé dot à son Seigneur
yšt mṣb . mznm . umḫ	il pose le vin, donnant nourriture à sa mère

kp mznm . ibh yt'r	une coupe il sert, nourrissant ses frères
mšrrm . abtth labn mznm	en prince, oui notre père nourrit ses soeurs

Les mots avec préfixe *m* semblent des participes. Puis ce poème conclut en chantant Nikkal auquel Yarih donne lumière et longue vie. Après célébration du mariage un second poème célèbre la naissance que patronnent les déesses Kosharôt.

Cette recension, déjà longue et malgré tout si incomplète, fait saisir tout ce qu'a de stimulant pour les études bibliques et sémitiques la présentation des textes ugaritiques que nous offre le professeur d'Oxford. Aussi suggestifs que ses références bibliques sont ses renvois à Philon de Byblos (il faudra toutefois maintenant consulter l'édition de la *Praeparatio evangelica* de K.Mras, Berlin, 1954-5, en particulier pour *Xousor* et pour *Iedoud*). Ajoutons enfin que les fautes typographiques sont très rares (p. 24 *hrbh* et non *hrbh*; II Aqht vi 47 *žd* et non *sd*) alors que la nécessité des signes diacritiques complique singulièrement de pareilles éditions.

Paris H. Cazelles

Jacob Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter* (Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor in de Godgeleerdheid aan de Rijksuniversiteit te Leiden). VIII, 103 S. E. J. Brill, Leiden 1956.

Der Verfasser untersucht das gesamte alttestamentliche Material zum Thema „Verheissung an die Erzväter", und zwar in einer Reihe von Kapiteln nacheinander das Material aus Gen., das Material aus Ex.-Num., das Material aus Deut. und schliesslich das (nicht sehr umfangreiche) ausserpentateuchische Material, um dann eine Datierung der überlieferten Verheissungstraditionen zu geben und schliesslich die Frage nach einer etwaigen Vorgeschichte dieser Traditionen zu stellen. Er versucht dabei, unabhängig von den bisher vertretenen Auffassungen und von vorgefassten Meinungen aus der alttestamentlichen Überlieferung selbst zu entnehmen, was über das Thema „Verheissung an die Erzväter" zu sagen ist. Das ist gut so. Denn wissenschaftliche Thesen, auch wenn sie weit verbreitet sind und mehr oder weniger einleuchtend zu sein scheinen, müssen immer wieder in Frage gestellt und an der Überlieferung geprüft werden. So sieht der Verf. denn auch von der herkömmlichen Quellenscheidung im Pentateuch ab. Er ordnet das Material zunächst in Gen. (dann auch in Ex.-Num.) nach sprachlichen Indizien in zwei Gruppen. Die eine bezeichnet er — nicht sehr glücklich — als E-S-Gruppe (d. h. El-Schaddaj-Gruppe), weil in dieser Gruppe die Gottesbezeichnung El-Schaddaj vorkommt. Es handelt sich dabei um Stellen, die gemeinhin der Quelle P zugeschrieben werden; und im Laufe der Untersuchung braucht der Verf. dann selbst wiederholt das Siglum P. Die andere Gruppe, die weniger einheitlich, aber doch auch durch eine ganze Reihe von sprachlichen und sachlichen Beziehungen charakterisiert ist, wird als „Gen. xv-Gruppe" bezeichnet, weil das Kapitel Gen. xv, dem auf S. 17 ff. eine gründliche und gute Einzeluntersuchung gewidmet wird, das prominenteste Glied dieser Gruppe bildet. Im wesentlichen handelt es sich dabei um die Stellen, die man JE zuzuweisen pflegt. Die Untersuchung des Genesis-Stoffes

führt nun den Verf. zu dem Ergebnis, dass nur in Gen. xvii („E-S-Gruppe") und in Gen. xv („Gen. xv-Gruppe") das Thema Verheissung in der Erzväterüberlieferung primär ist, dass es an allen anderen Stellen, an denen es auftritt, als traditionsgeschichtlich sekundär anzusprechen ist. Dass das Thema in Ex.-Num. überall traditionsgeschichtlich sich als sekundär erweist, ist von vorn herein zu erwarten. Im Anschluss an Ex. xxxii 7-14 und Lev. xxvi wird auf S. 41 ff. das Verhältnis von Verheissung und Gesetz erörtert. Es wird gezeigt, dass die Meinung besteht, dass die Gesetzesuntreue Israels das Bestehenbleiben der Verheissung (es handelt sich jetzt vor allem speziell um die Landverheissung) gefährdet und in Frage stellt, dass aber eben die Existenz der Verheissung es nicht zur völligen Vernichtung Israels kommen lässt, sondern für Israel die Chance einer Rückkehr zum Gehorsam und damit einer neuen Bekräftigung der Landverheissung offen hält. Das wird dann noch deutlicher in Deut. Hier ist die Auffassung die, dass durch das grosse Geschehen des Auszugs aus Ägypten Israel zum Gesetzesgehorsam verpflichtet ist und dass dieser Gesetzesgehorsam die Voraussetzung für die — nach dem Deut. unmittelbar bevorstehende — Erfüllung und weiterhin auch für die Dauer der Landverheissung ist. Aus allen diesen Feststellungen zieht der Verf. nun den Schluss, dass das Thema der Erzväterverheissung erst in einer Zeit aufgekommen sein kann, in der der Landbesitz für Israel fragwürdig geworden oder schon verloren war, also frühestens gegen Ende der sogenannten Königszeit oder vielleicht erst in der sogenannten Exilszeit. Damals erst wurde in die vorgegebene Erzväterüberlieferung, die schon mit Auszugs- und Landnahmeüberlieferung verbunden war, das Verheissungsthema eingetragen, um angesichts der drohenden oder bereits eingetretenen Katastrophen Israel den Trost einer schon sehr alten Landverheissung zu geben, die die Möglichkeit einer Umkehr und einer erneuten Verwirklichung der Landverheissung in Aussicht stellte.

Der Verf. gelangt also zu einer Spätdatierung aller Stellen, die es mit (Nachkommen- und) Landverheissung an die Erzväter zu tun haben. Er ist auch geneigt, auf Grund seiner Konzeption das Deut. für exilisch oder sogar nachexilisch zu halten, und meint überdies, dass im Deut. P-Traditionen vorausgesetzt werden (S. 64). Er lehnt damit zugleich die These Alt's über „den Gott der Väter" ab und setzt sich im Schlusskapitel folgerichtig im einzelnen mit den Argumenten von Alt auseinander; er bestreitet, dass mit dem Typus eines besonderen „Vätergotts" als traditionsgeschichtlichem Hintergrund der Erzväterüberlieferung zu rechnen ist, da im Alten Testament überall dieser „Vätergott" selbstverständlich mit Jahwe identisch sei, und bezweifelt, dass das von Alt herangezogene epigraphische Material in Sinne eines späten Nachlebens des Typus „Vätergott" interpretiert werden könne.

Der Verf. entwickelt seine Sicht der Dinge mit grosser Folgerichtigkeit und auf Grund einer sehr gründlichen und exakten Erklärung der in Betracht kommenden Texte. Vor allem seine in vielen Anmerkungen niedergelegten Beobachtungen zur sprachlichen Interpretation der Texte sind sehr beachtenswert. Gleichwohl wird man an seine Ausführungen einige Fragen zu stellen haben. Schon allgemein scheint es mir nicht eben

sehr wahrscheinlich, dass die Vorstellung von einer an die Erzväter ergangenen (Nachkommen- und) Landverheissung erst ad hoc gebildet wurde, als der Landbesitz für Israel unsicher geworden war. Wirksamer musste es jedenfalls sein, wenn man sich in dieser Zeit auf eine alte Verheissung berufen und diese wieder nachdrücklich in Erinnerung bringen konnte. Doch das kann kein entscheidendes Argument sein. Bedenklich scheint mir die Spätdatierung aller Hinweise auf die Erzväterverheissung in der alttestamentlichen Überlieferung zu sein. Natürlich konnte der Verf. im Rahmen seiner speziellen Aufgabe sich nicht ausführlich mit literarkritischen Fragen beschäftigen und musste von seinem besonderen Stoff aus Datierungsfragen zu beantworten versuchen. Aber dieser Stoff ist nun doch zu begrenzt, um mit ihm eine Datierung der literarischen Pentateuchschichten zu begründen. So viel ich sehe, hält der Verf. die Erzväterverheissungsstellen im Pentateuch (abgesehen von Gen. xv und Gen. xvii) nicht literarisch, sondern traditionsgeschichtlich für sekundär im Rahmen der Pentateuchtraditionen. Das würde bedeuten, dass die literarischen Zusammenhänge, in denen sie auftreten, frühestens aus der späten Königszeit stammen. Das aber widerspricht den zeitlichen Ansetzungen der Pentateuch-„Quellen", wie sie mit mehr oder weniger guten Gründen angenommen zu werden pflegen. Vor allem aber scheint es mir nicht richtig zu sein, alle Verheissungsstellen in der Erväterüberlieferung (ausser Gen. xv und Gen. xvii) für traditionsgeschichtlich sekundär zu erklären. Der Verf. kommt auf S. 15 ff. ziemlich schnell zu dieser These. Seine Argumentation wirkt nicht überzeugend. Als Beispiel diene seine Behandlung von Gen. xii 7 (Altarbau Abrahams in Sichem) und Gen. xxxiii 20 (Altarbau Jakobs in Sichem). Weil an beiden Stellen ein verschiedener Anlass für den Altarbau angegeben wird, muss die Angabe dieses Anlasses (in Gen. xii 7 eine Gotteserscheinung mit Landverheissung) sekundär sein. Dieses Argument wäre nur zwingend, wenn es sich bei dem Altarbau um ein geschichtliches Ereignis handelte, das auf verschiedene Weise nachträglich motiviert worden ist; und was bleibt in Gen. xii 7 übrig, wenn die Gotteserscheinung mit Landverheissung sekundär ist? M. E. kann man in Gen. xii 7 Gotteserscheinung mit Landverheissung und Altarbau traditionsgeschichtlich nicht voneinander trennen. Selbst wenn man nun die vom Verf. gebotene traditionsgeschichtliche Analyse der Verheissungsstellen im einzelnen oder im ganzen für diskutabel halten wollte, so wäre doch seine These, dass das Verheissungsthema in der alttestamentlichen Erzväterüberlieferung sekundär sei, so lange nicht als gesichert zu betrachten, als nicht zugleich eine einigermassen einleuchtende Erklärung der traditionsgeschichtlichen Herkunft und des traditionsgeschichtlichen Kerns der Erzväterüberlieferung geboten wird.

Es hiesse den Verf. überfordern, wenn man von seiner Arbeit eine befriedigende Lösung aller traditionsgeschichtlichen und literarkritischen Probleme verlangen wollte, die seine These berühren. Der Wert seiner Arbeit als einer kritischen Analyse eines bestimmten Themas, die zu erneuter Nachprüfung und Erwägung herkömmlicher Auffassungen zwingt, bleibt in jedem Falle bestehen. Eine Rezension kann keinen

Eindruck vermitteln von der Fülle minutiöser Überlegungen, die im einzelnen in der Arbeit enthalten sind und die es alle verdienen, beachtet und ernst genommen zu werden.

Bonn

M. Noth

de Fraine, J., *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens* (Analecta Biblica, investigationes scientificae in res biblicas, 3) Roma, Pontificio Instituto Biblico. 1954. xl+425 pp. Lire it. 5000; $ 8,50.

Le présent ouvrage est la thèse doctorale que l'auteur a soutenu devant l'Institut Biblique de Rome et qui lui a valu le titre de docteur en Ecriture Sante, titre bien mérité par une étude qui sera utilisée longtemps par tous ceux qui veulent approfondir leur connaissance du sujet traité par l'auteur. Après une introduction de 5 pages, l'ouvrage est divisé en trois parties. La première comprend trois sections: les théories magico-mystiques concernant le „caractère divin" de la personne royale; le „style de cour"; le „schème cultuel" selon les écoles anglaise et scandinave („myth and ritual school"). La deuxième partie est consacrée à l'étude des origines, historiques et idéologiques, de l'institution monarchique, tant en Mésopotamie qu'en Israël. La troisième partie traite des éléments du schème cultuel: la question de la divinité du roi; le rôle du roi dans le culte; le roi sauveur. Dans les deux dernières parties les données de l'Ancien Testament et celles des textes mésopotamiens sont continuellement juxtaposées et comparées les unes avec les autres. Toute l'étude est accompagnée de notes bibliographiques savantes et abondantes, qui comprennent à peu près la moitié de l'ouvrage.

Dans une conclusion de 5 pages l'auteur résume brièvement les résultats de ses recherches laborieuses. Il se défend d'avoir presque entièrement laissé de côté les civilisations égyptienne et cananéenne (Ugarit), en disant que leur différence avec les idées bibliques est trop manifeste pour qu'il soit utile de les comparer. En Mésopotamie le phénomène royal présenterait, au contraire, des similitudes indéniables avec celui d'Israël, du moins dans les grandes lignes: royauté élective qui s'approfondit par une sublimation théologique; formation d'une théologie de l'élection sensiblement identique; similitude assez poussée en ce qui concerne l'application du „schème cultuel" aux deux types de royauté.

L'auteur croit avoir démontré l'inanité de la plupart des arguments apportés en faveur de la thèse de la déification du roi en Mésopotamie, les prétendus „rois divins" de Mésopotamie étant une très grande exception sur la règle. Le prétendu caractère sacerdotal du roi israélite doit être restreint singulièrement, ou même réduit à néant, en vertu même du parallélisme babylonien. Dans les deux civilisations, mésopotamienne et israélite, le phénomène du roi „sauveur" est identique dans sa structure essentielle, bien qu'on constate certaines différences notoires. La raison profonde des différences qui existent entre les deux civilisations, c'est que le polythéisme mésopotamien, où l'on rencontre l'idée d'un *divin* impersonnel qui s'identifie avec les forces de la nature, s'oppose au monothéisme israélite, dans lequel Jahvé, Dieu personnel, est tout à fait en dehors des forces de la nature. En Mésopotamie, les rois sont souvent intimement liés aux dieux, ils appartiennent à la sphère divine,

aucune opposition de principe s'oppose à ce qu'ils soient divinisés, ils sauvent parce qu'ils participent effectivement aux forces divines. En Israël, au contraire, le roi est élu par Jahvé, indépendamment de tout phénomène historique; il est roi „par la grâce de Dieu" et il ne saurait être conçu comme un élément indispensable du culte des forces de la nature; son rôle salvifique n'est exercé qu'en étroite dépendance du Dieu personnel.

Le recenseur est d'accord avec l'auteur sur la plupart des points qui concernent son exégèse de l'Ancien Testament; l'idée générale qu'il se fait du rôle religieux du roi d'Israël est aussi la sienne. A part ceci, qu'il lui soit permis de faire quelques observations.

Du point de vue méthodique je crois que l'ouvrage aurait gagné beaucoup si l'auteur l'avait commencé par une présentation et une analyse positives des textes et des données de l'Ancien Testament concernant la royauté. Ces textes auraient pu être illustrés ou élucidés par des analogies du dehors, prises de la Mésopotamie, de l'Egypte, de Canaan et peut-être d'autres peuples de l'ancien Proche Orient. Une comparaison avec les institutions égyptiennes, en particulier, n'aurait pas dû manquer, étant donné que l'organisation de l'état davidique et salomonien présente tant de points de contact avec l'Egypte. Après tout cela, l'auteur aurait pu présenter les opinions des savants modernes qui diffèrent des siennes. Ainsi son livre serait devenu une sorte de manuel de toute la question. Maintenant c'est une véritable „thèse", ou même toute une série de thèses. On a l'impression que l'auteur a surtout en vue les opinions qu'il veut combattre; son ouvrage commence avec elles et l'on voit l'auteur continuellement aux prises avec ses adversaires, surtout avec ceux de la „myth and ritual school". Les derniers sont souvent pris ensemble et combattus en bloc.

Dans le feu du combat, on est facilement amené à exagérer dans la défense et je crois que l'auteur n'a pas toujours su éviter ce danger. Telle ou telle de ses expressions me semble trop peu nuancée, parfois même forcée. Je doute, par exemple, que la formule du Ps. ii „aujourd'hui je t'ai engendré" soit „tellement inaccoutumée et dénote un telle transcendance qu'elle ne saurait être attribuée à un souverain humain, au sein du Yahvisme" (p. 275), ou que le roi d'Israël n'ait été qu'un „primus inter pares" (p. 283), malgré certains textes des Proverbes, qui disent autre chose (p. 156). Je ne suis pas certain qu'il faille traduire 2 Sam. vi 13 par „*on* offrit en sacrifice un boeuf. . . "etc. Je doute également que toutes les activités sacerdotales attribuées aux rois de Juda et que l'auteur résume p. 326 ss., soient „abusivement libellées sacerdotales" (p. 326). Donner au peuple une bénédiction solennelle, comme Salomon l'a fait lors de la dédicace du temple, pour ne nommer qu'un seul exemple, était considéré en Israël comme un privilège sacerdotal (cf. Num. vi 22-27); aussi le fait n'est-il pas mentionné dans le récit de cette dédicace dans les Chroniques. Il est nullement exclu et même probable qu'en vertu de leur onction, et par conséquent de leur caractére sacré, les rois se soient approprié certains privilèges des lévites, bien que je sois d'accord avec l'auteur qu'on ne peut pas prouver qu'ils se soient assimilés en cela aux lévites, prêtres de profession. La fonction du roi était probablement trop élevée pour cela.

D'après l'auteur, le roi Hammurabi de Babel se serait considéré, dans sa législation, comme porte-parole du ciel (p. 343). Il faut cependant remarquer

que les lois mésopotamiennes ne sont jamais présentées comme des lois révélées; malgré la phrase générale à la fin du code (Šamaš a donné ses lois au souverain), c'est le roi lui-même qui légifère. Dans le Deutéronome c'est encore Moïse qui légifère lui-même, bien que sous l'influence générale de l'esprit de Dieu; dans le Code Sacerdotal c'est Dieu qui révèle ses lois à Moïse. Je suis, au contraire, pleinement d'accord avec l'auteur lorsqu'il proteste contre ces exégètes (et leur nom est légion) qui aiment à appeler le peuple d'Israël un peuple „primitif", à l'instar de certains peuples sauvages de l'Afrique ou de l'Australie, pour appliquer ensuite aux Israélites ce qu'ils ont trouvé chez eux.

Dans le cours de son ouvrage l'auteur réfute facilement de nombreuses théories qui ne sont pas fondées sur les textes, mais qui sont nées de l'imagination créatrice de leurs auteurs, ou du désir d'assimiler Israël autant que possible aux autres nations du Proche Orient. Aux artistes il appartient de créer, l'homme de science n'a qu'a rechercher la vérité; il est heureux s'il est aidé dans son travail par une imagination féconde qui lui sert à découvrir le vrai, mais qui, à elle seule, ne peut jamais servir de preuve. A lire l'ouvrage du R. P. DE FRAINE, on devient vite convaincu — si on ne l'était pas encore — que maint exégète oublie cette règle fondamentale. Avoir démontré l'inanité de plusieurs hypothèses est une des mérites de l'ouvrage.

Nimègue J. VAN DER PLOEG

EERO REPO, *Der Begriff "Rhēma" im Biblisch-Griechischen. Eine traditionsgeschichtliche und semasiologische Untersuchung.* Vol. I: *"Rhēma" in der Septuaginta.* — Helsinki, 1951; pp. 204; Finnish marks 600,—. Vol. II: *"Rhēma" im Neuen Testament unter Berücksichtigung seines Gebrauchs in der übrigen altchristlichen Literatur.* — Helsinki, 1954; pp. 214; Finnish marks 800,—. Suomalainen Tiedeakatemia (= Academia Scientiarum Fennica), Helsinki, Snellmanink 9, Finland.

This examination of the usages and meanings of the word ῥῆμα in biblical Greek was published in the *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Series B, tome 75/2 and tome 88/1, respectively, and it is probably due to the remote place of publication that Eero REPO's valuable study has not so far found the attention it might otherwise have attracted if the work had appeared somewhere closer to the centres of Western scholarship. The first volume deals with occurrences of the expression *rhēma* in the Greek Old Testament where it stands for the Hebrew דבר (*dbr*) with its various meanings such as "word", "command", "thing", "matter", "happening", "event" etc. or for אמר (*ʾmr*). The second volume is chiefly devoted to the New Testament usages of *rhēma*, but it also cites instances from the writings of the Apostolic Fathers and from patristic literature up to the middle of the third century.

The author entered upon a course of studies that manifestly involved him in research lasting for a period of many years. Each of the two volumes of his completed work is subdivided into several sections in which REPO examines the frequency with which the vocable *rhēma* occurs in particular books of the Old and New Testament, the etymology and semantics of the Hebrew terms for which it stands, the etymology and semantics of the

Greek expression, the historical development of the tradition by which the application of the term *rhēma* was guided in particular circumstances, and finally the gradual replacement of this term by more genuinely Greek modes of expression. At the time when the various books of the Old Testament were successively translated into Greek, the vocable ῥῆμα was no longer in general use in the sense "word", but the translators intentionally fell back on this expression—and its ancient meaning—when they rendered the Hebrew *dbr* or *'mr*. The fashion of the time, however, was to eliminate ῥῆμα and substitute other expressions. From Genesis to the First Book of Samuel "The Word of the Lord" is usually rendered by τὸ ῥῆμα κυρίου; the usages vary from Second Samuel to Second Kings; from the First Book of Chronicles onward the term ὁ λόγος κυρίου predominates. It is now a puzzling phenomenon to notice that some of the older parts of the New Testament use ῥῆμα comparatively more frequently than the later Greek translations of some of the Old Testament books. This preference can also be observed in Aquila's and Theodotions' renderings of the Old Testament but here it may be due to the intention of avoiding the word λόγος to counter the Christian interpretation of OT passages.

The specialised character of Repo's study prevents us here from going into details more fully and evaluating the significance of particular points which the author has made. The comparative tables (vol. I, pp. 188-89) should be used with care; the author sometimes bases his enumeration of the occurrences of ῥῆμα and λόγος, respectively, on Codex Alexandrinus, sometimes on Codex Vaticanus. This does not necessarily give a reliable illustration of the relative distribution. Repo's exposition is not seldom at variance with the views expressed by the contributors to the *ThWBNT*, and though it may be arguable in various instances which view is preferable, the present study offers an opportunity of comparing differing views and weighing them against each other.

As far as the New Testament is concerned, Repo explains the relatively frequent occurence of *rhēma* in first and second century writings as being due to two factors (not to be confused with each other): (a) the use of the Septuagint in Christian communities of the Greek world and/or the development of Christian cult practice from forms of the Synagogue worship in the Greek-speaking Diaspora; (b) direct connection with Palestinian-Jewish traditions, and not seldom—in the form of "translation-Greek"—dependence on literary source documents that had originated in a Palestinian environment. The author tries to demonstrate that in the same way as in translations from the Old Testament ῥῆμα was progressively more rarely used in such translations as were made in later times, so it ceased to be applied by Christian writers in the degree in which their communities had become disengaged from their original native soil.

It required great courage to write this book in our time. The author refused 'short cuts' and took the devious road of laborious and detailed investigation. Repo is well versed in the recent literature on his subject, and has made use of English, German, Scandinavian and French books and articles that have a bearing on the various problems which he has tried to state and to resolve.

London P. Winter

BOOK LIST [1])

L'Ancien Testament et l'Orient, Orientalia et biblica Lovaniensia I. Louvain 1957. 231 p. Études présentées aux VIes Journées Bibliques de Louvain; 11-13 septembre 1954. A. M. VAN DIJK, La découverte de la culture littéraire sumérienne et sa signification pour l'histoire de l'antiquité orientale; J. M. A. JANSSEN, A travers les publications égyptologiques récentes concernant l'A. T.; R. DE LANGHE, La Bible et la littérature ugaritique; G. RYCKMANS, L'Arabie antique et la Bible; A. GUILLAUME, L'apport de la langue et des traditions arabes à l'interprétation de l'A. T.; G. R. DRIVER, Glosses in the Hebrew Text of the O.T.; G. DOSSIN, Une *lectio difficilior* dans Juges ix 31; E. J. KISSANE, „Butter and Honey shall he eat" (Is. 7 : 15); H. H. ROWLEY, Sanballat et le temple samaritain; F. M. BRAUN, Le Mandéisme et la secte essénienne de Qumrân.

La Bible. Tome I, L'Ancien Testament, Ier volume. Introduction par E. DHORME. Traduction et notes. Genèse, Exode, Lévitique, Nombres, Deutéronome, Josué, Juges, Samuel, Rois, Chroniques, par E. DHORME. Esdras-Néhémie, par F. MICHAELI. Maccabées, par A. GUILLAUMONT. Paris, éd. La Pléiade, 1956. 1720 p.

Dictionnaire de la Bible. Supplément. Continué sous la direction de H. CAZELLES. Fasc. XXIX Midrash-Mycènes. Paris, Letouzey 1957. Principaux articles: Midrash (R. BLOCH); Monnaie (J. BABELON); Murabba'at (M. DELCOR); Musur (P. GARELLI); Musique (E. GERSON-KIWI).

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Auflage. Lfg. 5-14, Anglokatholizismus-Boethius. Tübingen, 1957.

G. CH. AALDERS, *Ezechiel* II, Hfdst. 25-48. Kampen 1957. 365 p. Dutch flor. 18.50.

Y. AHARONI, *The Settlement of the Israelite Tribes in Upper Galilee*, Jerusalem (Isr.) 1957. In Hebrew. 142 p.

G. AUZOU, *La Parole de Dieu*. Approches du mystère des Saintes Ecritures. Paris, éd. L'Orante, 1956. 255 p.

G. R. DRIVER, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.* Abridged and revised edition. Oxford 1957. 106 p. 35/—.

W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments* Teil 1. Stuttgart/Göttingen 1957. 5. neubearbeitete Auflage. 362 p.

G. FOHRER, *Elia*. Zürich 1957. 96 p. D.M. 12.—.

J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*. Paris, éd. du Cerf 1957. 120 p., 35 photos.

S. MOSCATI, *Chi furono i semiti?* Academia dei Lincei, Roma 1957. 51 p.

A. PELLETIER, „Le „voile" du Temple de Jérusalem est-il devenu la „portiere" du Temple d'Olympie?", extrait de *Syria* XXXII 1955, fasc. 3-4, p. 289-307. Discussion du rapprochement proposé par CLERMONT-GANNEAU entre 1 Mac. i 22 et Pausanias v, 12, 4.

G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*. Band I, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen. München 1957. 472 p. Broschiert D.M. 21.— Ganzleinen D.M. 24.—.

A. VAN SELMS, *De Rol der Lofprijzingen*, Baarn 1957. (Translation and Commentary Hodayot). 191 p. Dutch fl. 5,40.

N. H. TUR-SINAI (H. TORCZYNER), *The Book of Job*. A new commentary. Jerusalem (Isr.) 1957. lxxvi + 588 p.

TH. C. VRIEZEN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. Wageningen und Neukirchen (1957). xi + 343 p. Dutch fl. 18,25, Bound fl. 21,50.

CH. WIENER, *Recherches sur l'Amour pour Dieu dans l'Ancien Testament*. Étude d'une racine. Paris, Letouzey, 1957. 85 p.

---

[1]) The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

INDEXES

GENERAL

Abaye 39, 58
Abisha 383
Abraham 23
Abu'l Fath 184ff.
Acco, Ascent from 104f., 183
Adam and Eve, Book of 52ff.
Agatharcides 155
Akkadian 64, 77, 91f., 103f., 282, 319ff., 353, 411ff., 421f., 425ff.
Al-Biruni 38, 40ff., 49f., 58, 278, 289
Alexander 153f.
Al-Qirqisani 253, 258
Amenemope 109
Amenophis III 84, 89f.
Amenophis IV 18
Amon 83, 89f.
Anath-Bethel 102ff.
Antigonus Mathattias 337ff.
Antigonus Monopthalmus 153
Antiochus the Great 153
Antiochus Eupator 153
Antiochus Sidetes 153
Apollonius the Mysarch 153
Appian 156
Aqhat 428f.
Aquila 214ff., 246
Arabic 98ff., 141, 183f., 197f., 205, 209, 221, 401, 411f., 414, 424, 427
Arabic, South 100, 221
Aramaic 31ff., 98ff., 142, 204, 209f., 213, 386, 400ff., 411ff.
Artaxerxes I 19
Artaxerxes II or III 154
Assarhaddon 103, 105
Atharvaveda 181f.
'aqrab 222

Bagoses 154
Bar-Hebraeus 44
Bible (Hebrew), Edition of 207f.
Bokchoris 22

Calendar 35ff., 250ff., 392ff.
Contracts 17ff.
Coptic 398f.
Covenant, Book of 322ff.
Cyrus 153f.

Damascus Document(s) 188, 225f., 356ff., 381
Darius II 19
Dead Sea Scrolls 127ff., 139ff., 184ff., 191ff., 199ff., 209ff., 294, 331, 352f., 357
—— 1 Q Hab 131f., 147, 225
—— 1 Q Hod. 135, 209ff.
—— 1 Q Isa a 130f., 138ff., 209ff., 243
—— 1 Q Isa b 132f.
—— 1 Q Man. 47, 133f., 147, 187f., 209ff., 381ff., 405ff., 414ff.
—— 1 Q W 132, 209ff., 381
—— 1 Q Sa 191ff.
—— 1 Q 22 51
—— 4 Q Isa 104f., 183
Death 333ff.
Decalogue 1ff., 397f.
Deluge 189f.
Deuteronomy 1ff., 322ff.
Dialects (Hebrew) 139ff.
Diaspora 225ff.
Diodorus Siculus 22, 156
Dositheus 185ff.
Doxology 177
Dusis sect(s) 185ff.
Dustan sect 185

Eanna 320f.
Elephantine (papyri) 17ff., 102ff., 283f., 289, 402, 412f.
Elia 384f.
1 Enoch 26, 37f., 261, 269, 273, 290ff., 349, 394ff.
2 Enoch 43f., 294
Esagil 320f.
Essenes 127f., 188, 318f., 418f.
3 Ezra 404

Falashas 57

Ǧanāḥ 99
Gezer calender 255

Ghenizah 129ff.
Gideon 157ff.
Grammar, Hebrew 139ff., 192ff., 208, 209ff., 216, 356ff., 385ff.

Hadad 84
Hatchepsout 88f.
Hathor 88
Hebrew, postbiblical 100, 386, 388
Hecataeus of Abdera 155
Herodes 341, 345ff.
Hexapla 241ff.
Hilarianus 59f.
Hippolyt 46, 55, 59, 138
Hittite(s) 23, 422
Homer 3
Hyksos 219f.
Hyrcan II 344
ḥšf 203ff.

Ibn-el-Beithar 411
Intercalation 250ff., 293ff.
Iranian 400ff.
Ishtar 320
Isisdorus Hispalensis 418

Jeremiah 24f., 416ff.
Jerome 143, 214ff.
Jerusalem 327ff.
Job (Book of) 107ff.
Joel 149ff.
Josephus, Flavius 50, 137f., 155f., 186, 234, 263, 302, 318ff., 330, 343, 345ff.
Jubilees, Book of 35ff., 251, 254, 290ff., 392ff.
Justin 245f.

Kadesh, Battle of 90
Keret 217ff., 420ff.
Kingship 92ff., 433ff.
Koran 26

Lexicography, Hebrew 98ff., 222f., 350ff.
Liturgy 35ff.
Luther 1, 9

Makrizi 49
Marduk 105f.
Marduk-apla-iddina 320
Marqa 383f.
Masorah 413
Mekilta 397f., 407
Melchisedeq 87
Mentou 87
Merenré 83
Mesha Stone 102, 203, 309, 386
Messiah(s) 82ff., 104, 191ff., 380ff.
Meswi al Okhbari 44, 58
Midrash 99, 185f., 213, 295, 384f., 407f.
Monasticism 128
Moses 384
-ma 201f., 391f.

Nicanor 153f.
Nikkal 217, 423, 429f.
Nisroch 105f.
Norzi 207

Origenes 148

Papyri, Demotic 18ff., 398ff.
Patriarchs 430ff.
Pé 84
Peshiṭta 101, 178, 183f., 199, 202, 206, 401, 403, 408ff.
Philastrius 418f.
Philo Judeaus 43, 137, 229, 300
Philo of Byblos 430
Phoenicia(n) 146, 210, 386, 428
Piankhi 87
Pirḳe de Rabbi Eliezer 38ff., 58, 185, 261, 295
Pliny 28, 137
Plutarch 46
Promises 430ff.
Proto-Semitic 196ff.
Psalterium Gallicanum 214ff.
Psalterium iuxta Hebraeos 214ff.
Psammetich I 18
Ptah Tenen 89
Ptolemy I 153ff.
Ptolemy II 19, 155

Qaraites 44, 57, 222, 384
Qenites 10, 220
Qimḥi (David) 99, 183, 387
Quinta editio 214ff.
Qumran, Archeology of 127ff., 337ff.

Ramses II 82, 89f.
Rashi 40, 83, 295
Re 83, 85f.
Resurrection 333ff.
Ρημα 435f.

Saadiah 47, 191, 306f.

Sabbaeans 186
Sacrifice (*zèbaḥ*) 308ff.
Sacrifice (*ḥaṭ'āt*) 316f.
Sacrifice (*minḥā*) 314ff.
Sadducees 60, 318
Samaritan(s) 57, 140f., 143, 145, 184ff., 211, 261, 277, 279, 382ff., 406
Saul 92ff., 362ff.
Seal 27ff.
Secunda editio 148
Sennacherib 105f.
Septuagint 63f., 67f., 76, 95, 101, 106, 174, 178, 183, 191, 193f., 196, 199f., 202f., 206, 214ff., 225ff., 255, 263, 270, 313, 316f., 355, 364, 392, 401, 404, 409, 411, 413f., 435f.
Sethi I 88
Simon Magus 185
Slavery 388ff.
Symmachus 64, 214ff.
Syriac 98, 100f., 142f., 204f., 209, 213, 221, 403, 411
Syro Hexapla 215f.
seneh 410ff.
šršw 400ff.
šuᵃḥ 414ff.

Ta(h)eb 189, 382ff.
Talmud (including Mishnah and Tosef-tah) 38ff., 99, 129f., 148, 191, 252, 255ff., 400, 406, 416
Tannaites 148, 190f.
Targum 63, 68, 97, 100, 102, 129, 173, 191, 202, 385, 411
Temple, Archeology of the 327ff.
Textcriticism 195ff., 202f., 214ff.
Theodotion 214ff., 247
Theology, Egyptian 82ff.
Theology, Israelite 113ff.
Thutmosis I 89
—— III 83, 85, 87, 422
—— IV 86
Tuth-Ankh-Amon 84
tequpha 38ff., 285, 287f., 299f.

Ugarit(ic) 91, 95, 99, 101f., 184, 203, 205, 207, 217ff., 221, 311, 313f., 316, 386, 392, 420ff.

Vetus Latina 66, 413
Victorin of Pettau 56
Vulgate 101, 182, 313, 401, 403, 413

Yarḥina'ah, S. 41
Yaḥad 350ff.
Yaḥdaw 350ff.

Zadukai sect 187

AUTHORS CITED

Abel, F. M. 267, 298, 340, 345, 348f., 363, 412
Albright, W. F. 104, 106, 161f., 194, 203, 210, 255, 371, 378f., 422
Allegro, J. 104, 183, 292, 395
Allgeier, A. 214
Allo, E. B. 45
Alt, A. 2, 4f., 15, 64f., 78f., 146, 325, 431
Amadon, G. 266
Amyot 56
Aptowitzer, V. 381, 384
Aqavia, A. A. 277
Avigad, N. 138

Baab, O. J. 118
Baars, W. 214-217
Bacher, W. 191
Baentsch, B. 390
Baethgen, F. 173
Bammel, E. 381-385
Barth, C. 333
Barth, J. 387
Barthélemy-Milik 134, 136, 140, 191, 193, 209, 381, 395
Bartholomae, Chr. 404
Bauer, F. L. 117
Bauer, H. 33, 144, 401
Bauer-Leander 142, 144, 353, 386, 401f.
Bauer, J. B. 91-92
Bauer, Th. 106
Baumann, E. 167, 173
Beauchet, L. 153
Bedjan, P. 222
Beer, G. 204, 292, 390
Beer-Meyer 139ff.
Begrich, J. 82, 165
Belot, J. B. 205
Ben-Ḥayyim, Z. 211
Ben-Yehuda, E. 98ff., 410
Bentzen, A. 77, 96, 107, 157, 169, 174, 177ff., 319
Benveniste, E. 400, 402ff.

Berger, R. 243
Berggrün 386
Bergsträsser, G. 26, 385f.
Berkhof, H. 235
Bert'e Delegard 223
Bertholet, A. 88, 173, 179, 204, 245
Bertram, G. 225-249
Bewer, J. 78, 91
Bezold, C. 410, 428
Bič, M. 92-97, 362
Bidez 46
Birkeland, H. 144
Blau, J. 98-102, 183-184, 385-388
de Boer, P. A. H. 389, 391
Bolling 195
Bonnet, H. 82
Bonsfield, G. 239
Borchardt, L. 83
Borger, R. 102-104, 105
Borisov, A. J. 222
Bornstein, H. J. 263f., 273, 282, 284, 306f.
Bottéro, J. 220, 428
Bousset, W. 243
Bowman, J. 184-189, 383
Braested, J. 82, 84f., 87, 89f.
Bright, J. 323
Brockelmann, C. 101f., 142, 148, 205, 213 (sic!), 350, 353, 401, 409
Brønno, E. 216
Brown-Driver-Briggs 98ff., 183f., 204, 308, 314f.
Brownlee, W. H. 405f., 413
Brun, J. 409
Bruno, A. 363
Buber, M. 97, 363, 366, 379
Buber, S. 99, 407
de Buck, A. 82, 84f., 89
Budde, C. 74, 362, 364, 366f.
Bulhakov, P. G. 221
Burney, C. F. 157f., 162, 257
Burrows, M. 104-105, 116, 118, 121, 171, 183, 209, 211, 292, 327-331, 348, 359f., 381, 406
Byington, S. T. 204

Cadbury, H. 355
Cameron, G. G. 149
Campbell Thomson, R. 411ff.
Canon, W. W. 150
Capart, J. 86ff.
Caquot, A. 425
Carmignac, J. 318-319
Carter, H. 84
Caspari, W. 11, 362, 364, 366
Cassuto, U. 421
Causse, A. 78, 227
Cazelles, H. 204, 332, 389, 420-430
Chamberlain, J. V. 232, 243
Chamonard, J. 348
Champollion, J. 221
Chantepie de la Saussaye, P. D. 182
Chapot, V. 153
Charles, R. H. 36, 43, 51, 59, 269, 290ff.
Cheyne, T. K. 298
Chwolson, D. 223
van Coln 117
Condamin, A. 319
Contenau, G. 411, 426
Cooney, J. D. 28
Couroyer, B. 208
Cowley, A. 25f., 29f., 33, 101f., 383, 399, 412
Crabtree, A. B. 122
Craig, J. A. 425
Crampon, A. 203
Cross jr., F. M. 203, 371ff., 378ff.
Cross-Freedman 139
Cumont, F. 46

Dalman, G. 26, 120, 258, 266, 363, 412
Danell, G. A. 168f., 174
Daremberg-Saglio 39, 153
David, Mad. 189-190
Davidson, A. B. 118
Davis, G. 90
Debrunner, A. 195
Deimel, A. 410
Delbrück, R. 234
Delitzsch, Franz 204
Delitzsch, Friedrich 91
Dennefeld, L. 149
Dentan, R. C. 117f.
Dérenbourg, J. 47f., 50, 191
Dhorme, E. 219, 362
Diening, F. 141
Díez Macho, A. 389
Dillmann, A. 53, 55
Dinsmore, J. E. 410
Dölger, F. J. 244
Driver, G. R. 32, 149, 151f., 205, 207, 274, 311, 313, 400, 402, 416, 420-430
Driver, S. R. 163, 356, 361f., 366f.
Drower, E. S. 253
Dubberstein, W. H. 259, 273, 281
Duchesne, L. 60

Duesberg, H. 412
Duhm, B. 62f., 71, 80, 204, 227, 236, 319, 416f.
Dupont-Sommer, A. 33, 283, 318
Dussaud, R. 103, 217, 428
Duval, R. 409

Ebeling, E. 19, 411, 425, 428
Eerdmans, B. D. 10, 104
Ehrlich, A. B. 83, 99, 362, 414
Eichrodt, W. 114, 117, 119, 122
Eissfeldt, O. 66, 157, 283, 364, 400
Elliger, K. 147
Eltester, W. 246
Engnell, K. I. V. 217f.
Epstein, J. N. 210, 407
Erdmann, C. 235
Erichsen, W. 18
Erman, A. 90, 412
Ernštedt, P. V. 221
Esh, Sh. 190-191
Euler, K. F. 237
Ewald, H. G. A. 178

Faulkner, R. 87
Feuillet, A. 320
Fichtner, J. 238, 240
Field, F. 215f.
Filipowski, H. 273, 294, 306
Filliozat, J. 189
Finet, J. 428
Firkowicz, 222f.
Fohrer, G. 91, 107-111, 241
Follet, P. 320
Fotheringham, J. K. 253, 267, 289
Fowler, H. T. 149
de Fraine, J. 433-435
Francov, J. P. 221
Frazer, J. 274
Freedmann, D. N. 371ff., 378ff.
Friedlaender, M. 38f., 185, 306
Friedmann, M. 397f.
Friedrich, J. 146, 386
Frisk, H. 355
Fronzaroli, P. 428

Gabler, J. P. 117
Gadd, J. 276, 320
von Gall, A. Frh. 383
Galling, K. 144, 175, 379
Gandz, S. 252, 256, 289, 295
Gardiner, A. 253
Gaster, M. 382f.
Gaster, Th. 371, 405f., 421, 429
Gauthier, H. 82
Gehman, H. S. 258
Geldner, K. F. 181
Gerber 99
Gesenius, W. 174
Gesenius-Buhl 11, 97ff., 183, 204, 352, 389, 410
Gesenius-Kautzsch 63, 172, 362
Ginsberg, H. L. 102, 217, 412, 420ff., 427
Ginzberg, L. 381, 407
Ginsberg, C. D. 207
Glaesener, J. M. 382
Goitein, S. D. 243
Goldman, M. D. 351f.
Goodenough, E. R. 230
Gordis, R. 191-194
Gordon, C. H. 91, 102, 203, 205, 207, 217, 386, 420ff., 429
Goshen-Gottstein, M. H. 195-201
Gottheil, R. 409
Grabar, A. 235
Granet, M. 332
Grapow, H. 82, 88f., 412
Gray, G. Buch. 63f., 66, 253, 278f., 308ff., 375
Gray, J. 217-219, 421, 422f., 425, 427
Grégoire, Y. 223
Grelot, P. 319-321
Grenfell, B. P. 355
Gressmann, H. 84f., 88, 232, 243, 362, 379
Grimme, H. 274
de Groot, J. 364
Gros, H. 233
Grünberg 100
Gunkel, H. 67ff., 72, 165, 167f., 170ff., 176ff., 233
Gutesmann, S. 289
Guthe, H. 64, 204
Guthrie, H. H. 323
Guttmann, H. 234

Haarbrücker, Th. 383
Haas, H. 181
Habermann, A. M. 190, 405
Hadorn, W. 239
Haller, M. 233
Hammershaimb, E. 17-34, 217-219
Harden, J. M. 214
Ha-Réubéni 412
Harkavv, A. E. 44, 58, 222f.
von Harnack, A. 234, 236, 244

Harris, Z. 104
Hastings, J. 395
Haupt, P. 371
Haussleiter, J. 56
Heidel, A. 189
Heidenheim, M. 383
Hempel, J. 175
Hennecke, E. 242
Herdner, A. 421, 429
Herntrich, V. 64
Herrmann, E. 195
Herzberg, H. W. 363f., 366f.
Hilgenfeld, A. 383
Hitzig, F. 179
Hoftijzer, J. 388-391, 430-433
Hogarth, D. G. 355
Hollis, F. J. 261
Hölscher, G. 6, 157f.
Hoffmann, D. 407
Holzinger, H. 72
Hommel, H. 181
Honroth 29
Hooke, S. H. 252, 258f., 261, 264, 276f., 280
Horn, S. H. 289
Horst, F. 173, 233, 239, 241
Humbert, P. 109, 390
Horovitz, S. 190
Hummelauer 221
Hunt, A. S. 355
Hupfeld, H. 174
Hyatt, J. P. 102
Hylander, J. 364

van Imschoot, P. 117
Ingholt, H. 263
Irwin, W. A. 113-126

Jastrow, M. 90
Jaubert, A. 35-61, 251, 290, 294, 392f., 395f.
Jellinek, A. 407
Jensen, P. 350
Jepsen, A. 388, 390
Jeremias, A. 246
Jeremias, J. 279, 384
Jirku, A. 201-202, 208, 391-392
Johnson, A. R. 165, 171, 178, 376, 380
Jones, D. 64
Jones, T. J. 204
Jost, W. 241
Jouön, P. 63f., 100, 142, 184, 352, 365, 402
Juynboll, Th. G. 382f.
Juynboll, W. 26

Kahle, P. 139, 148, 207, 353, 381
Kahn 204
Kamil, M. 34
Kapelrud, A. D. 149
Kautzsch, E. 64, 179, 204, 231
Kempf, Th. K. 241
Kennett, H. 152
Kenyon, K. 219
Kessler, W. 1-16, 397f.
Kissane, E. J. 204
Kittel, R. 88, 90, 166, 170, 172f., 175, 202, 267, 365, 372
Köhler-Baumgartner 12, 98, 99ff., 173, 183, 204f., 352, 389, 410, 412
Köhler, L. 2f., 5f., 8ff., 13, 108f., 366
König, E. 174, 350, 352
Kohler, J. 19
Konow, S. 181f.
Korn, J. H. 236
Koschacker, P. 19, 21
Kossakovskij, S. 221
Kračkovskij, J. 223
Kraeling, E. 17, 25f., 28ff., 32f., 102, 105, 283, 399
Kraus, H. J. 66, 232
Krüger, G. 230
Künstle, K. 242f., 247
Kugler, F. X. 255f., 265, 273, 282
Kuhn, G. 381f.
Kutscher, J. 101

Labat, R. 46
Lambert, G. 405
Lamotte, E. 189
Landberg, C. 98f.
Landsberger, B. 106
Lane, E. W. 411
Langdon, S. 103, 255, 267, 270, 273f.
Laperroussez, E. M. 337-349
Lauer, J. P. 83
Leach, E. R. 392-397
Legrain, L. 83
Leipoldt, J. 142
Letteris, M. H. 207
Lettinga, J. P. 105-106
Lévi, S. 189
Levi della Vida, G. 422
Levy 416
Levy, G. R. 121
Lewy, H. 47, 253, 276

Lewy, I. 322-326
Lidzbarski, M. 44
Liebermann, S. 201, 406
Livšic, I. G. 221
Löhr, M. 364
Lods, A. 149, 258, 278f.
Löw, I. 98, 410
Loewenstamm, S. E. 102
Lohmeyer, E. 45
Lommel, H. 182
Luckenbill, D. D. 103, 105
Lundin, A. G. 221
Lysowsky, G. 148

Maag, V. 64, 100
Maas, P. 198
Macalister, R. S. 24, 204
Mac Cown, D. 190
Mace, A. C. 84
Mader, A. E. 263
Malan, S. C. 53f.
Manandjan, J. A. 222
Mandelkern, S. 99, 101
Marcus, R. 319, 415f.
Mari 23
Mariès, L. 56
Mariette, A. 84
Marks, J. M. 214-217
Markwart, J. 31
Marti, K. 63, 66, 70f., 74, 79
Martin, F. 290
Martin-Achard, R. 333-335
Mayani, Z. 219-220
Medan, M. 387
del Médico, H. E. 127-138
Meinhold, J. 6
Meissner, B. 33, 411
Mercati, G. 215
Merx, A. 383
Meščerskij, N. A. 222
Meyer, Ed. 22
Meyer, R. 139-148
Michel, O. 231, 237, 242
Migne, J. P. 53
Milik, J. T. 192f., 209, 381, 412
Möhlenbrink, K. 365
Molin, G. 225
Molsdorf, W. 242
Montet, P. 220
Montgomery, J. A. 184f., 258
de Moor, J. C. 350-355
Moore, G. F. 157f., 162, 228, 239
Moret, A. 84, 89
Morgenstern, J. 35ff., 47, 58, 251f., 290, 392f.
Morin, G. 214
Mowinckel, S. 1, 3ff., 15, 168, 180f., 217f., 380
Mras, K. 430
Munk, E. 382f.
Murmelstein, B. 383
Muss-Arnoldt 410

Nägelsbach 64f.
Nau, F. 44
Naville, E. 89f.
Nemoy, L. 50, 384
Neugebauer, O. 252, 261, 276, 283, 394
Neuss, W. 242
Nielsen, E. 157, 162ff.
Nikolskij, N. M. 221
Nilsson, M. P. 253, 266, 268, 273f.
Nöldeke, Th. 99, 101, 142, 401, 414
Nötscher, F. 381
North, C. R. 113, 162
North, R. 219-220
Noth, M. 7, 80, 146, 157, 160, 234, 430-433
Nowack, A. 216, 366
Nyberg, H. S. 403f.

Obermann, J. 294
O'Callaghan, R. 201
Ode-Vasil'eva, K. V. 223
Oehler, G. F. 117, 418
Östborn, G. 79
Oesterley, W. O. E. 160, 308f., 315, 372, 374ff.
Olmstead, A. T. 155
Oppenheim, A. L. 190
Orlinsky, H. M. 202-203
Orr, A. 416ff.
Otten, H. 422

Parker, R. A. 253f., 259, 273, 277, 281, 284, 289
Partsch, J. 21, 31
Paterson, J. A. 116
Payne Smith, J. 409
Payne Smith, R. 409
Pedersen, J. 178, 217, 390, 423
Peet, T. E. 267
Perles, F. 372
Peterson, E. 235
Petuchowski, J. J. 397-398
Pfeiffer, P. H. 62, 149, 157, 162ff.
Philby, H. S. J. 221

Pickering, B. M. 149
Pigulevskaja, N. V. 222
Pilcher, E. J. 263
Pirenne, J. 17
van der Ploeg, J. 210, 333-335, 415, 433-435
Porteous, W. 113f.
Post, G. E. 410
Poznanski, S. 44, 47, 60, 260, 278, 306f.
Press, R. 174, 235
Preuss, H. 247f.
Priest, J. 394
Proksch, O. 6, 9f., 64, 80, 114, 117, 204
Prijs, L. 191

Rabin, C. 359, 381
Rabinowitz, J. J. 398-400
von Rad, G. 6f., 68, 78, 81, 109, 380
Rahlfs, A. 233
Ranke, H. 85f., 90, 230
Rankin, O. S. 298
Reitzenstein, R. 237
Renan, E. 138, 223
Rengstorf, K. H. 148
Repo, E. 435-436
Rettig, D. 382
Reuss, E. 170
Reymond, Ph. 203-207
Richardson, A. 114
Robertson, E. 261
Robinson, Th. H. 160
Robinson, H. W. 119, 123
Roeder, G. 89
Rössler, O. 141
Rosen, G. 231
Rosenmüller, E. F. K. 173
Rosenthal, E. I. J. 191
Rost, L. 148
Rostovtzeff, M. 152
Rothes, S. W. 240
Rowley, H. H. 125, 220, 283, 332, 381
Rozelaar, M. 371f., 379
Rubinstein, A. 356-361
Rubinštein, R. J. 221
Rudolph, W. 73, 174, 228, 232, 400
Rundgren, F. 400-404
Ryckmans, G. 221
Ryssel, V. 231

Sachau, E. 38, 278
de Sacy, S. 50, 57, 277
Säve-Söderbergh, G. 220
Sainte-Fare Garnot, J. 90
Sainte-Marie, H. de 214
Saintyves, P. 245
San Nicolò, M. 19ff., 25, 28, 31
de Savignac, J. 82-90
Schacht, J. 26
Schaeder, H. H. 32, 237, 400
Schäfer, H. 87
Schaeffer, C. 217, 219
Schechter, S. 360
Schiaparelli, G. V. 274
Schick, C. 363
Schleusner, J. 206
Schmidt, H. 2f., 8, 166, 170f., 174, 229, 239f., 371f., 379f.
Schmökel, H. 201
Schorr, M. 21, 31
Schrader, E. 77, 105
Schubert, K. 381
Schürer, E. 301
Schultz, H. 116f.
Schulz, A. 362, 364, 366
Schwarz, A. 295
Schwarzenbach, A. 204 (sic!), 363
Schweitzer, W. 114, 120, 123
Segal, J. B. 250-307
Segal, M. H. 144, 386
Segond, L. 203
Seidel, M. 101
Seidl, E. 18f., 22, 28, 31
Sellin, E. 173, 379
van Selms, A. 429
Sethe, K. 17, 21f., 31, 83, 85f., 89f., 253, 398f.
Sidersky, D. 289
Siegfried, C. 83, 216f.
Silbermans, L. H. 381
Simon, M. 260
Skehan, P. W. 128, 200
Skinner, J. 269, 414, 416
Smith, G. A. 372
Smith, H. P. 363, 366
Smith, Rob. 308f., 312, 214
Smith, Sidn. 252, 281, 298, 330
Snaith, N. H. 207-208, 253, 255, 258, 270, 308-317
Snijders, L. A. 390
von Soden, W. 400, 421, 425
Sonne, I. 405-408
Spadafora, F. 91
Sperber, A. 199
Spiegelberg, W. 17f., 22
Sprey, Th. 408-410
Sprödowsky, H. 230

Spuler, B. 148
Stade, B. 71, 245
Staerk, W. 72, 77, 384
Stakemaier, B. 23
Stamm, J. J. 168f.
Steudel, J. C. F. 117
Stoebe, H. J. 93, 362-370
Strack, H. 190
Strack-Billerbeck 225, 243, 384
Stracmans 83
Straub, J. 235
Struve, V. V. 221
Sukenik, E. L. 133, 135, 140, 209
Szyszman, S. 59, 221-223

Talmon, S. 252
Taylor, C. F. 215
Tédesco, P. 403
Thiele, E. R. 256, 258f., 266, 276, 282
Thierry, G. J. 89
Titkin, H. 364, 366
Torczyner, N. H. 84, 88
Torrey, C. C. 319, 400f.
Tournay, R. 320, 410-413
Trench, R. Ch. 238
Treves, M. 149-156
Tscherikower, V. 153

Ullendorff, E. 204
Ungnad, A. 19

Vaillant, A. 43, 51, 294
Vandier, J. 219
Vatke, W. 117
de Vaux, R. 82, 219, 337ff., 346, 362f., 366
Vermès, G. 359f.
Vilmar 185ff.
Vincent, A. 17, 219, 283, 405
Vincent, L. H. 327-331
Vinnikov, I. N. 221
Virolleaud, Ch. 207, 217, 221, 421f., 424, 427ff.
Vischer, W. 122
Volz, P. 6, 73, 107, 179, 381f., 384
Vriezen, Th. C. 77

Wade, G. W. 149
Walker, N. 208, 413
van der Walle, B. 17
Wallenstein, M. 209-213
Warren, C. 328
Watts, J. D. W. 371-380
Weber, S. 240
Weber, W. 234
Webster 267
Weidner, E. 103, 105
Weill, R. 220, 330
Weir, M. 427f.
Weiser, A. 67, 166, 179
Weiss, J. 245
Weissenberg, S. 223
Wellhausen, J. 15, 173, 179, 323f., 364, 366, 397
Wendland, P. 301
Wenger, L. 22
Wernberg-Møller, P. 406, 413, 414-416
Wessely, C. 215
Westermann, C. 107-111
Wetstein, J. J. 238
de Wette, W. M. L. 117, 174
Whitley, C. F. 157-164, 416-418
Widengren, G. 404
Wieder, N. 381, 384
Wieluch, D. 418-419
Wildberger, H. 62-81
Williams 421
Willrich, H. 234
Winckler, H. 103
Windisch, H. 248
Winlock, H. F. 220
Winter, P. 47, 435-436
de Wit, A. 83, 85
Wood, L. H. 289
Woods, F. H. 395
Wright, E. 119
Wright, W. 357
Würthwein, E. 165-182
Wutz, F. X. 366

Yadin, Y. 138, 220, 294, 381
Yalon, H. 210, 386, 406

Zadok 203
Zahn, Th. 232, 244
Zeitlin, S. 393
Ziegler, J. 70
Zimmern, H. 410
Zimmerli, W. 8, 77
Zuckermann, B. 265, 288, 296, 306

BIBLICAL QUOTATIONS

p.

Genesis
i 2, 3 193
i 5, 8 254
i 9f. 204
i 13 254
i 14-16 268
i 14 44, 58, 290
i 16 58, 262
i 25 209
ii 10
iii 4 248
iii 8 414
iii 15 247
iv 1 422
iv 3-5 315
v 21 417
v 23 294
vi 19 194
vii-viii 290, 291
vii 11 46, 252, 255, 270
viii 3-4 252
viii 4 46, 255
viii 5 53
viii 13 255
viii 14 255, 270
viii 22 254
x 25 209
xii 7 432
xiii 6 354
xiii 9 356
xv 430, 431, 432
xv 5 268
xvi 7f. 159
xvii 431, 432
xviii 1, 3, 6-8 159
xxi 22ff. 23
xxii 6, 8 355
xxii 11 160
xxii 17 268
xxii 19 354
xxiii 3-15 92
xxiii 10-18 23
xxiv 63 414-416
xxvii 41 91
xxviii 8 390
xxix 20 357
xxxi 44ff. 23
xxxii 20 432
xxxiv 23
xxxv 18 426

p.

Genesis
xxxvi 7 354
xxxix 5 416
xli 8 229
xliii 9 399f.
xlvi 1 202
xlix 1 72, 77
xlix 6 352
xlix 10 77
xlix 11 76
xlix 24 79

Exodus
i 14 416
ii 4 387
ii 22 390
iii 2-4 410
iii 2 159
iii 14 243
iii 18 46
iv 24-26 218
v 3 46
viff. 233
vii 19 204
ix 31 255
x 3-19 150
xii 282
xii 1-16 256
xii 2 255, 277, 282, 284
xii 3 269, 282
xii 12 239
xii 18 255, 277
xii 29 239
xii 42 273
xiii 3-4 300
xiii 4 255
xiv 13 387
xv 371-380
xvi 1 46
xvi 14 193
xvii 25 194
xviii 3 390
xix 8 354
xx 1-16
xx 1-17 2
xx 2 160
xx 5 119, 231
xx 8-11 251
xxi 2 391
xxi 6 397

p.

Exodus
xxi 7ff. 391
xxi 8 388-391
xxi 9 193, 389
xxi 11 193
xxi 15a 10
xxi 17 10, 12
xxi 18, 22, 29 193
xxii 7ff. 12
xxii 9-10 193
xxii 25 12
xxii 28 9
xxiii 12 251
xxiii 14ff. 281
xxiii 15-16 266
xxiii 15 255, 300
xxiii 16 276
xxiii 16b 263
xxiii 20-23 160
xxv 22 389
xxvi 24 355
xxix 22ff. 97
xxix 27 97
xxix 38ff. 254, 315
xxix 42, 43 389
xxx 6, 36 389
xxxii 7-14 431
xxxii 13 268
xxxiii 12, 13, 17 159
xxxiii 19 243
xxxiii 20 159
xxxiv 3
xxxiv 6 119
xxxiv 9 159
xxxiv 17 9
xxxiv 18ff. 281
xxxiv 18 255, 266, 300
xxxiv 21 10, 251
xxxiv 22 266, 276
xxxiv 22b 262
xxxiv 24 13
xxxv 3 10
xxxvi 29 355
xl 2 255, 278
xl 17 255

Leviticus
i 2 315
ii 14 255
iii 1, 9, 14f., 16 310

p.

Leviticus
iv 24 310
v 21 12
vi 1ff. 315
vii 23, 24, 25 310
vii 30-32 311
vii 32 311
vii 34 97
viii 311
viii 18 311
viii 22-29 314
viii 35 254
xi 15 189
xi 24f., 27f., 31f. 254
xi 36 204
xi 39f. 254
xii 8 286
xiv 46 254
xv 5-8, 10f. 254
xv 31 175
xvi 29 255
xvii 15 254
xix 3, 12, 13, 15
xix 4 8, 9
xix 11 12
xix 12 9
xix 13, 15, 16, 17, 18 12
xx 9 10
xxi 5 194
xxii 6f. 254
xxiii 256
xxiii 5f. 277
xxiii 5 255
xxiii 23ff. 282
xxiii 24ff. 295
xxiii 26ff. 279
xxiii 27-32 270
xxiii 27ff. 279, 282
xxiii 32 254
xxiii 34 393
xxv 4 395
xxv 8-14 395
xxv 8ff. 270, 282
xxv 9 279, 295
xxv 11 396
xxv 20-22, 23-29 395
xxv 30 294
xxvi 431
xxvi 3-6 150
xxvi 41 194

p.

Numbers
vi 22-27 434
viii 17 311
ix 257
ix 21b 254
x 3, 4 389
xiv 35 389
xv 32-36 10
xvi 11 389
xvi 15 315
xvi 30-31 374
xvi 35 372
xvii 19 389
xix 13 175
xx 29 252
xxiii 10 77
xxiv 14 72, 77
xxiv 15ff. 77
xxiv 17, 18 87
xxvii 3 389
xxvii 7b 383
xxviii-xxix 256
xxviii 3ff. 254, 315
xxviii 16-xxix 39 255
xxviii 16f. 277
xxix 1ff. 282
xxix 1 295
xxix 7-10 279
xxix 7ff. 270, 282
xxxiv 7 388

Deuteronomy
i 10 268
i 20 160
i 27 160, 357
iv 6 285
iv 19 261, 268
iv 26 190
iv 30 77
iv 34 161
v 2, 10
v 12-15 251
v 12 9
v 19 15
v 20, 21 12
vi 6, 7 4, 14
vii 1 160
vii 8 160, 357
viii 14 160
viii 15 194
x 3 412

p.

Deuteronomy
x 22 268
xi 2 161
xi 30 160
xii 22 355
xiii 4 193
xiii 13ff. 174
xiv 21 194
xiv 28 276
xv 1-2 395
xv 3 390
xv 9 395
xv 22 355
xvi 1ff. 300
xvi 1 255, 266
xvi 9ff. 266
xvi 13ff. 263
xvii 2ff. 174
xvii 2f. 268
xvii 3 261
xviii 18 189
xix 14 12
xx 1 422
xx 17 160
xxi 13 252
xxi 18-21 11
xxii 1-4 12
xxii 10, 11 355
xxiii 19, 20 12
xxiv 7 12, 397
xxiv 14 193
xxv 5ff. 427
xxv 5 354
xxv 11 355
xxvi 5-9 380
xxvi 8 161
xxvi 12ff. 276
xxvii 15-26 3, 4, 12
xxvii 16 10
xxviii 15f. 161
xxviii 38 150
xxviii 62 268
xxviii 66, 67 254
xxix 4 194
xxix 18 99
xxx 14 240
xxxi 1 193
xxxi 10 393, 395
xxxi 10-13 4
xxxi 29 77
xxxii 17 194
xxxii 24 98

p.

Deuteronomy
xxxii 31 245
xxxii 35 314
xxxiii 5 352
xxxiii 11 202
xxxiii 14 427
xxxiii 16 410
xxxiii 17 354
xxxiii 25 203
xxxiv 8 91, 252
xxxiv 12 161

Joshua
i 8 406
ii 19 399
iv 9 46
iv 19 270
ix 2 354
x 40 267
xi 5 354, 389
xix 6 354
xxiv 2-13 380
xxiv 3 194
xxiv 6 160

Judges
i 9 267
i 35 363
v 4-5 371
v 10f. 97
v 10 93, 369
v 20 268
v 30 213
v 31 371
vi-viii 157-164
vi 33 354
vi 38 207
viii 7, 16 412
ix 136
ix 23 391
ix 27 280
xiii 9 416
xix 12 391
xix 22 247
xx 13 247
xx 15 386
xxi 9 386
xxi 19ff. 280

1 *Samuel*
i 1 392

p.

1 *Samuel*
ii 3 387
ii 17 315
ii 29b 315, 316
iii 14 316
viii 1f. 363
viii 7 96, 97, 162
viii 11ff. 265
viii 16 80, 93, 369
ix 1-x 16 362-370
ix 92-97
ix 9 74
ix 19 392
x 2 392
x 7-10 96
x 9 162
x 26 93
x 27 96
xi 11 354
xi 14 74
xii 12 162
xii 14-15 161
xii 17 162
xii 24-25 161
xiii 427
xiii 3 368
xiii 14 365
xiii 20 64
xiv 4 412
xv 12 366
xv 32 170
xvi 365
xvi 1ff. 365
xvi 1, 4, 5 365
xvi 11 93, 366
xvi 13 368
xvi 20 93, 369
xvii 5 143
xvii 10 355
xvii 38 143
xviii 3 357
xx 5ff. 253
xx 17 357
xx 24-27 289
xxiv 7 368
xxv 30 365
xxvi 9 368
xxvi 19 315
xxx 22 246
xxx 24 354
xxxi 6 354

	p.
2 *Samuel*	
i 10	214
ii 13	355
ii 16	354
v 2	365
vi 13	434
vi 21	365
vii	218
vii 8	365
x 15	354
xi 1	276
xii 3	355
xii 8	356
xiv 6	355
xix 18	100
xx 5	389
xx 6-10	136
xx 18f.	80
xxi 9	354
xxi 16-18	136
xxi 17	424
xxi 19	354
xxii 2	245
xxii 11ff.	71
xxii 27	387
xxii 32	245
xxii 37, 40, 48	387
xxiii 1, 3	66
xxiii 9-12	136
1 *Kings*	
ii 33	399
iii 5-15	168
iii 18	355
iv	265
iv 7ff.	252
v 4b, 5	75
v 5	81
v 28	406
vi 1	255
vi 37, 38	255
viii 1	151
viii 2	255, 258
viii 5	389
viii 32	238
viii 35-40	150
x 9	357
xii 11, 14	222
xii 20	257
xii 25-33	161
xii 26ff.	259
xii 32-33	257

	p.
1 *Kings*	
xiii 11ff.	367
xiv 16	161
xv 14	170
xviii 27	416
xviii 29, 36	315
xx 13	247
xx 22	276
xx 28	392
xxii 34	143
2 *Kings*	
iii 20	315
iv 23	10, 251, 253
iv 42	95, 363
iv 43	95
v 1	202
x 20	151
xi 14	329
xv 8-10, 13-14	161
xv 16-17, 23-25	162
xvi 10ff.	262
xvii	185
xviii-xx	257
xviii 6	161
xviii 23	357
xviii 31	75
xix 36-37	105
xix 36, 37	105
xx 9-11	262
xx 12f.	411
xxi 1-12	161
xxi 3	261, 268
xxi 5	261
xxi 13	143
xxiii 1-20	161
xxiii 3	329
xxiii 4f.	261
xxiii 4, 5	268
xxiii 11	261
xxiii 12	262
xxiii 25	161
xxiv 15	194
Isaiah	
i-xxxix	62
i-xxxiii	140
i-xxxi	353
i	9
i 3	246
i 4	74
i 8	71

	p.
Isaiah	
i 10	74, 79
i 13-14	253
i 13	10, 315
i 17	75
i 18	392
i 20	75
i 24	79
i 26	72
i 27	71
i 28, 31	355
ii 1-5	62-81
ii 1-4	319
ii 6ff.	64, 66
ii 6	64
ii 12, 13, 14	73
iii 1, 8	64
iii 12	74
iii 16, 17	71
v 2	210
v 3	64
v 12	285
v 22	211
v 23	392
v 24	74, 79
vi 1	73
vi 10	213
vi 13	413
viii 4	321
viii 6	143
viii 16	74, 79
viii 18	71
viii 20	74
ix 1-6	62
ix 1ff.	66, 70, 76
ix 4	70
ix 5	425
ix 6	73
ix 20	354
x 4	321, 404
x 6	74
x 8	354
x 12, 24	71
x 28-32	104
x 32	71
xi	247
xi 1-8	62
xi 1ff.	76
xi 3, 4	74, 80
xi 4	64
xi 6, 7	354
xi 8	247

	p.
Isaiah	
xi 9	73
xi 10	80
xi 13	170
xi 14	354
xiii 1	63
xiii 3	154
xiii 6	152
xiii 9	210
xiii 10	268
xiv 3	173
xiv 4	202-203
xiv 5	203
xiv 12	268
xiv 13	78, 268
xiv 14	143
xiv 20	352
xiv 23f.	80
xiv 25	70, 73
xiv 28ff.	79
xv 2	143
xvi 1	245
xvii 10c	201-202, 391
xvii 12-14	69, 70
xvii 12	70
xvii 13a	69
xvii 14	70
xviii 1-6	75
xviii 1ff.	79
xviii 2	74, 211
xviii 5	75
xviii 6	354
xviii 7	74, 79, 211
xix 1ff.	79
xix 14	212
xix 16-25	227
xix 20	357
xix 21	316
xx 4	205
xxii 2	75
xxii 3	353, 354
xxii 21	64
xxii 24	231
xxiii 20	77
xxiv 8	227
xxv 8	333
xxvi 19	333, 334
xxvii 1	246
xxvii 4	352, 355
xxviii 4	73
xxviii 16	71

	p.
Isaiah	
xxviii 17	143
xxviii 20	202
xxviii 21	390
xxviii 26	74
xxix 2	227
xxix 5-8	70
xxix 5	70
xxix 6	211
xxix 8	71
xxix 21	64
xxix 24	75
xxx 8	72
xxx 9	74, 79
xxx 11	74
xxx 14	74, 203-207
xxx 17	73
xxx 24	77
xxx 25	73
xxx 27-33	70
xxx 28	74
xxx 29	70, 73
xxxi 3	355
xxxi 4, 9	71
xxxii 5	423
xxxii 9	227, 231
xxxii 13	227
xxxii 18	227, 231
xxxiii 16	245
xxxiii 20	227
xxxiii 21	231
xxxiv-lxvi	140, 353
xxxiv 4	268
xxxvi 8	357
xxxvi 16	75
xxxvii 32	152
xxxvii 36	239
xxxvii 37-38	105
xxxviii 7-8	262
xxxix 4	422
xl-lv	376
xl 5-lvi	353
xl 5	75, 353, 354
xl 11	241
xli 1	354
xli 19	355
xli 20, 23	351, 355
xlii 14	351, 352, 355
xlii 16	194
xliii 9	354
xliii 17	355
xliii 24, 25	236
Isaiah	
xliii 26	352, 354
xliv 6	9
xliv 11	352, 355
xliv 19	255
xliv 25	101
xlv 1	232
xlv 5, 6	152
xlv 8	355
xlv 16, 20	354
xlv 21	152, 354
xlv 23, 24	243
xlvi 2, 17	354
xlvi 9	152
xlvi 10	77, 243
xlvii 2	205
xlvii 12	268
xlvii 13	183-184
xlviii 5	173
xlviii 13	354
xlviii 17	77
xlviii 21	194
xlix 15	213
xlix 17	319
xlix 18-23	319-321
xlix 26	78, 319
xlix 39	77
l 7	245
l 8	352, 354
li 4-8	243
lii 8	236, 354
lii 9	354
lii 10	205
lii 13-liii 12	333
liii	236, 334
liii 10bff.	333
lv 11	240
lviii 14	75, 143, 231
lix 17	143, 211
lix 18	314
lx	319-321
lx 13	355
lx 16	78, 227
lxi 6	227
lxii 11	243
lxv 7	353, 355
lxvi 1	215
lxvi 14	237
Jeremiah	
i 5	79
i 6	227, 243
Jeremiah	
ii 6, 17	194
ii 19	408, 409
ii 23	174
iii 6, 8, 11, 12	408
iii 18	354
iii 22	408, 409
iv 11	387
v 1	357
v 5	354
v 6	408, 409
vi 11, 21	355
vi 25	416
vi 26	91
vii 18	268
viii 2	261, 268
viii 5	408, 409
x 2	174
xii 5	387
xii 16	174
xiii 14	355
xiii 26	205
xiv 7	408, 409
xiv 12	316
xiv 13	243
xiv 18	416
xix 13	268
xx 17	213
xxii 15	194, 387
xxiii 6	76
xxiii 20	72
xxiii 33	413
xxv 1	417
xxv 9	232
xxv 11-12	416, 417
xxvi 18	66
xxvii 6	232
xxix	417
xxix 1-2	417
xxix 10	416, 417
xxx 3	152
xxx 34	73
xxxi 8, 13	355
xxxi 23	152
xxxi 24	354
xxxi 35	268
xxxi 38-40	330
xxxii	25, 28
xxxii 6ff.	24
xxxii 14	25
xxxii 17	243
xxxiii 22	268
Jeremiah	
xxxv	228
xl 1	354
xliii 10	232
xliv 17, 25	268
xlvi 12, 21	353, 354
xlvii 7	389
xlviii 7	355
xlviii 45	87
xlviii 47	73
xlix 3	353, 355
xlix 19	389
xlix 39	73
l 4	354
l 33	355
l 44	389
li 44	73
lii 8	238
Ezekiel	
i 4-28	242
i 8	45
i 26-28	242
iv 7	205
iv 10	143
vii 15	416
viii 16	261, 262
ix	91
ix 4	91
xvi 36	205
xviii 25, 29	387
xxiii 17	387
xxiv 16	91
xxiv 17	91-92
xxiv 22, 23, 24	91
xxviii 15	321
xxix 19	321
xxx 2-3	152
xxx 4	321
xxxii 7, 8	268
xxxiii 20	387
xxxiv 11-23	241
xxxiv 17	240
xxxiv 23	241
xxxvi 12	193
xxxvi 35	152
xxxvii	334
xxxvii 1-14	333
xxxvii 9	45
xxxvii 24	241
xxxviii 16	77
xl-xlviii	282

p.
Ezekiel
xl 1 282
xl 2 78
xl 24 194
xlii 16-20 45
xliii 7f., 19ff. 175
xliv 27 175
xlv 18-20 282, 395
xlv 20 282
xlvi 3 253
xlvi 17 282
xlvii-xlviii 45
xlvii 1-12 152
xlvii 11 204
xlvii 12 216

Hosea
i 11 354
ii 5 77
ii 13 10, 253
ii 16 194
iii 5 72
v 2 230
vi 1-3 333
vi 2 95
vii 7 161
viii 4 161
ix 2 99
x 6 173
x 11 216
xi 1 160, 232
xi 7 408, 409
xi 8 355
xii 9 160
xiii 14 98, 333
xiv 5 408, 409

Joel
i-iv 149-156
i-ii 422
i 7 205, 206
ii 10 268
iv 10 74, 75, 76
iv 15 268

Amos
i 1 63
i 15 355
ii 9 160
ii 10 194
iii 1 160
iii 3 354, 389

p.
Amos
iii 12 216
iv 9 150
v 6 100
v 8 274
v 9 100
v 16, 17 239
v 22 316
vi 7 170
vii 1-3 150
viii 5 10, 253
viii 10 91
viii 14 174

Obadiah
4 268
11, 13, 20 93

Michah
i 1 63
ii 12 354
iii 11 359
iii 12 63, 65
iv 1-5 62-81
iv 11 205
v 3 76, 81
vi 4 160
vi 6-8 313
vi 6 389

Nahum
ii 10 152

Habakkuk
i 1 63
i 12 245
iii 3-5 239
iii 5 98, 239
iii 17 99

Zephaniah
i 5 268
i 15 152
iii 10 315

Haggai
ii 16 205, 206

Zechariah
i 12 416
iii 10 76
iv 14 381

p.
Zechariah
vi 9-15 233
vi 14 233
ix 9 93, 244, 246
x 4 354
xi 12, 13 241
xiii 7 12, 241
xiv 10 78

Malachi
ii 14ff. 391
iii 16 359

Psalms
ii 67, 82, 88-90, 434
ii 2 354
ii 9 240
iv 9 351, 355
v 8f. 174
ix 1 216
ix 29 227
xiv 3 354
xiv 14, 22 246
xv 3
xv 1-5 4
xv 4 9
xvi 9-11 333, 334
xviii 2 213, 245
xviii 11ff. 71
xviii 27 387
xix 422
xix 5-7 261
xix 10 354
xx 67
xx 2 66
xx 4 316
xxii 17, 21 215
xxiii 241
xxiv 3, 67
xxiv 3, 4 4
xxiv 3, 6 67
xxiv 7, 9 174
xxiv 19 387
xxv 4 79
xxix 2, 4 215
xxxi 4 245
xxxiii 15 351, 354
xxxiv 4 354
xxxiv 11 227
xxxv 4 214
xxxv 26 355
xxxvii 1, 7, 8 387

p.
Psalms
xxxvii 16 227
xxxvii 38 354
xli 8 354
xlii 5 215
xlii 10 245
xliv 136
xlv 218
xlv 5 215
xlv 10 214
xlv 13 216
xlvi 68, 69, 70
xlvi 4, 7 70
xlvi 4 67
xlvi 5f. 68
xlvi 8, 12 66
xlvi 9-11 68
xlvi 10 75
xlvi 11 69, 71, 80
xlviii 68, 69, 70
xlviii 2, 3 69
xlviii 2 69
xlviii 5, 6 70
xlviii 5 354, 389
xlviii 9 73
xlviii 11 71
xlix 3, 11 355
xlix 16 333, 334
l 23 215
li 14 84
liii 4 354
lv 15 354
lvi 1 216
lvi 9 179
lviii 10 85
lxii 10 354
lxvi 11 194
lxviii 17 202
lxviii 25 216
lxix 9 390
lxix 29 179
lxix 31 215
lxx 4 214
lxxi 3 245
lxxii 67, 319-321
lxxii 12 423
lxxiii 21 216
lxxiii 23-28 333, 334
lxxiii 28 216
lxxiv 6 355
lxxiv 8 354
lxxiv 11 214

p.

Psalms
lxxiv 13 246
lxxiv 23 216
lxxv 10 67
lxxvi 3f. 69
lxxvii 18 202
lxxviii 23 261
lxxviii 48 98
lxxviii 65-72 67
lxxxi 2, 5 67
lxxxiii 6 352, 354
lxxxiv 9 67
lxxxv 4 214
lxxxvii 73
lxxxvii 5 73
lxxxviii 18 354
lxxxix 67, 218
lxxxix 40 214
xc 3 214
xc 10 216
xci 108
xci 3 98, 215, 239
xci 6 98, 215
xci 13 247
xciv 7 67
xcvi 6, 7 119
xcvi 8 315
xcvi 9 215
xcvi 10 248
xcviii 8 354
xcix 5 215
cii 12 263
cii 14ff. 71
cii 21 215
cii 23 354
cii 24 215
ciii 110, 167
ciii 1 215
civ 172
civ 1 215
civ 19 58, 253
cv 22 229
cvi 9 194
cvi 23 214
cix 24 99
cx 82-88
cx 1 215
cx 3 214
cxvi 3 217
cxix 111 217
cxxii 1 74
cxxii 3 354

p.

Psalms
cxxii 4 74
cxxv 1 202
cxxviii 108
cxxxii 67
cxxxii 2, 5 78
cxxxii 7 215
cxxxii 15 216
cxxxii 18 214
cxxxiii 1 354
cxxxv 4 216
cxxxvi 7-9 269
cxxxvi 8 262
cxxxvi 16 194
cxxxix 165-182
cxl 5 402
cxli 10 351, 354, 355
cxlii 8 215
cxliii 4 213
cxlvi 7 67
cxlvii 4 268
cxlvii 7 215
cxlviii 3 268

Job
i-ii 111
ii 11 354, 390
iiiff. 111
iii 107
iii 18 355
iv 10 246
v 2-7, 8ff. 109
vi 2 354
vii 3 253
viii 5-7, 8ff. 109
viii 12 255
viii 20 191
ix 19 389
ix 32 354
x 8 354
xi 13-19, 20 109
xiii 14 426
xiii 17ff. 110
xiv 5 253
xiv 20 102
xvi 10 354
xvii 16 354
xix 11 387
xix 12 354
xix 15 390
xix 25-27 333, 334
xxi-xxiii 111

p.

Job
xxi 21 253
xxi 26 354
xxii 12 268
xxiv-xxvii 108, 111
xxiv 17 354
xxvi 13 246
xxviii 108, 109, 111
xxix 2 253
xxx 15 84
xxxi 107
xxxi 35-37 107
xxxi 38 354
xxxi 40 411
xxxiv 15 354
xxxiv 29 355
xxxvi 5 191
xxxvi 5a 190f.
xxxviiif. 108, 109
xxxviii 7 354
xxxviii 25 209
xxxviii 32 268
xxxviii 35 84
xxxix 9-12 108
xxxix 13-20 108
xl 6-14 108
xl 13 354
xl 15-24 108
xl 20 255
xl 25-xli 3 108
xli 4-26 108
xli 14 203

Proverbs
i 22 140
i 32 408, 409
ii 8 79
iv 1 238
v 10 390
v 11 91
vi 30 100
viii 22, 24, 25 422
xiv 35 238
xv 35 238
xv 12 64
xvii 8 230
xix 14 238
xix 25 64
xix 28 246
xx 7 238
xx 16 390
xx 29 228

p.

Proverbs
xxi 23 387
xxii 15 402
xxii 18 354
xxiv 19 387
xxvii 2, 13 390
xxix 15 238

Ruth
ii 14 385
iv 9, 10 23

Song of Songs
ii 14 194
iii 4 194
vi 11 255

Ecclesiastes
i 17 101
vi 2 390
ix 2-11 227
xi 10 229

Lamentations
ii 1 215
ii 8 354
iv 20 82, 233
iv 22 385

Esther
i 11 194
i 17 194
ii 18 238
iv 11 252
v 8 159
vii 3 159
ix 15 49

Daniel
ii 7 184
ii 28 77
ii 34 246
iv 9, 11, 18 255
iv 20, 23 401
vi 8, 13 252
vii 242
vii 9 83, 241
vii 10 179
vii 13, 14 233
vii 13 241
vii 22 241
ix 2 416, 418

p.

Daniel
x 4 51
x 14 77
xi 35 387
xii 2ff. 333, 334
xii 2 173
xii 3 268

Ezra
iv 3 351, 352, 355
iv 12 330
vi 3-5 330
vi 19 277
vii 9 46
vii 26 400-404
viii 31 46

Nehemiah
i 1 284
ii 1 284
iii 20 387
iv 2 354
iv 10 143
vi 2 352, 354, 389
vi 7 352, 354
vi 10 389
ix 23 268

1 *Chronicles*
iv 9 173
vi 4-15 187
x 6 354
xii 8 352
xii 18 355
xii 33 260
xxiv 47
xxiv 7-18 47
xxvii 2-15 252

2 *Chronicles*
ii 10 357
iii 2 255
v 2 151
v 3 255
v 6 389
vi 13 329
vi 26-31 150
vii 8-10 151
vii 10 255
vii 12-14 150

p.

2 *Chronicles*
vii 14 357
x 11 402
xviii 33 143
xxiii 13 329
xxvi 14 143
xxvii 6 387
xxix 20 151
xxx 257
xxxii 21 105
xxxvi 10 276
xxxvi 20-21a 417
xxxvi 21b 417

Judith
ii 1 51

Wisdom of Solomon
ii 1-20 227
ii 13, 16, 18 238
vii 17-19 269
ix 4 238
xii 7, 19 238
xiv 7 244
xviii 14ff. 240
xviii 14 240

Ecclesiasticus
ii 5 231
viii 10 101
xvi 48
xxii 10 (13) 91
xxxi (xxxiv) 14, 18 415
xliii 6-8 48
xliii 6-7 290
xliii 9-10 269
xlviii 10 384

Baruch
i 6-14 330
iii 34 269

1 *Maccabees*
iii 41 154
iv 52 48
v 16 151
vi 49, 53 302
vii 43 48
vii 49 298

p.

1 *Maccabees*
xi 13 234
xii 1-23 234
xii 35 151
xiii 42 233
xiii 51 48
xiv 4ff., 27ff. 233
xiv 27 48
xiv 37f. 233
xiv 41 381
xiv 44 151

2 *Maccabees*
i 9,18,19,20,22 298
viii 10-11 154
viii 24-36 154
xv 36 298

Matthew
ii 15 232
xxi 5 244
xxii 32 335
xxv 31ff. 240
xxvii 25 398, 399

Marc
ix 384
xii 26 411

Luke
ii 29 248
vi 44 411
x 19 247
x 35-37 128
xx 37 411
xxiii 16, 22 402

John
viii 44 248
xiv 9 242, 243
xiv 30 248

Acts of the Apostles
vii 22 229
vii 30, 35 411
vii 42 237
viii 4 328
viii 34 334
ix 2 79
xvii 21 238

p.

Acts of the Apostles
xxif. 329

Romans
vi 17 237
x 2 231
x 9 242
xiv 9, 11 242
xvi 20 247

1 *Corinthians*
i 28 93
x 5 245
x 6, 11 225
xii 3 242
xv 55f. 248

2 *Corinthians*
v 21 316, 317
vi 18 243
vii 10 409
xi 3 247

Galatians
iv 3, 9 237

Philippians
ii 7 238
ii 9-11 242
ii 10 242

Colossians
ii 8, 20 237

2 *Timothy*
iv 17 246

Hebrews
ii 15 237
xii 5-6 402

1 *Peter*
v 8 246

Revelation
i 4 243, 244
i 8 244
vi 7 239
xii 9, 14f. 247
xix 11ff. 240
xx 2 247